, ed.

...нтов Красной армии, 1917–
...итов. [Отв. составитель Т. Ф.
... коллегия: Н. Н. Азовцев и др.].
... 1971–

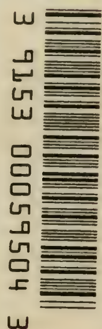
..., v. 1– : Главное архивное управление при
...ов СССР. Институт военной истории Министер-
...СССР. Центральный государственный архив Совет-

...TS: т. 1. Ноябрь 1917 г.—март 1919 г.

... romanized: Direktivy komandovaniia
...rontov Krasnoi armii.

~~(Continued on next card)~~

71 [2] 77-298598



COURS

DE

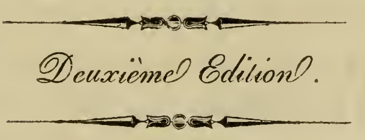
PHILOSOPHIE

PAR

M. PATRICE LARROQUE,

RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE LIMOGES, EX-PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE
AU COLLÉGE ROYAL DE GRENOBLE.

> Μέγιστον τοῦτο ἔνι τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ, βασανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἴδωλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἡ διάνοια, ἢ γόνιμόν τι καὶ ἀληθές· τόδε γὲ καὶ ἐμοὶ ὑπάρχει ὅπερ ταῖς μαίαις.
>
> PLATON, *Thééthète.*



PARIS.

HACHETTE, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE PIERRE-SARRASIN, 12.

1838.

AVERTISSEMENT.

Il est d'usage, parmi les philosophes d'une certaine école, de commencer par médire de la philosophie dans les livres mêmes destinés à l'enseigner. Depuis Bacon jusqu'aux derniers disciples de Condillac, les déclamations sur les incertitudes de la science, sur les vaines disputes et sur mille autres choses encore, sont obligées : c'est le signe caractéristique, et, pour ainsi dire, le mot d'ordre de cette école. Tous ces lieux communs, exploités à plaisir par la médiocrité ou par une science étroite et exclusive, paraissent aujourd'hui de mauvais goût aux esprits sérieux. Pour moi, qui n'ambitionne que le suffrage de ces derniers, je n'hésite pas à dire, dès le début, que je ne saurais décrier la science par laquelle vivent toutes les autres, qui fournit aux mathématiques ses abstractions, aux sciences physiques ses méthodes, aux lettres sa critique, à l'histoire son flambeau, aux arts libéraux ses notions sur le beau, aux religions ses sublimes spéculations sur les rapports de Dieu avec l'humanité, à la jurisprudence enfin et à la politique

ses principes éternels de droit naturel, qui les élèvent au rang de sciences, et sans lesquels elles ne seraient que la triste nomenclature des caprices de l'homme. Il me semble que, toutes choses égales d'ailleurs, l'intelligence qui a essayé la solution des hauts problèmes que la philosophie offre à nos méditations, qui s'est familiarisée avec la rigueur de ses méthodes, et qui a été vivifiée par ces vérités éternelles, résultat de ses recherches, doit non-seulement vivre d'une vie plus intérieure et plus vraie, mais encore déployer une activité plus grande dans les diverses études qui paraissent étrangères à la philosophie. Ces vérités commencent à se faire jour de toutes parts, malgré les obstacles que leur opposent encore d'opiniâtres préjugés. Une forte impulsion est aujourd'hui donnée aux esprits; les études philosophiques sont pleines de vie et d'espérances. N'en doutons pas, l'œuvre de la génération actuelle profitera aux générations qui la pressent.

Les leçons que je publie sont le fruit de plusieurs années d'enseignement, et elles ont été écrites sous l'influence d'un désir dominant, celui de les mettre en harmonie avec les développements actuels de l'intelligence. Si je n'y ai pas réussi, il y aura un livre de plus à mettre de côté : ce ne serait un malheur que dans

le cas où mes juges s'en prendraient à la philosophie d'un tort qui m'appartiendrait tout entier, et rendraient ainsi la science responsable des fautes de son disciple maladroit.

Je crois devoir avertir, afin d'épargner à certains esprits préoccupés la peine d'aller plus loin, que mes leçons sont fortement empreintes de spiritualisme. Je ne confonds point toutefois, comme on l'a fait souvent, le spiritualisme avec l'idéalisme. L'idéalisme est en lutte avec le sens commun; c'est donc un système faux : non pas que toute philosophie soit dans le sens commun, comme le veut une école célèbre de nos jours, mais parce qu'il n'est aucune vérité de sens commun qui ne soit conforme à la raison individuelle, et du domaine de la bonne philosophie. Pour rompre à jamais avec l'idéalisme, il suffit de considérer jusqu'où ses derniers représentants en Allemagne en ont poussé les conséquences. Le spiritualisme au contraire, considéré comme le système opposé à celui qui ne laisse subsister que la matière, non-seulement est philosophique, mais il est toute la philosophie; car il n'y a point de philosophie là où il n'y a ni vie, ni force, ni activité, ni intelligence, toutes choses que ne connaît pas le matérialisme, ou qu'il ne peut invoquer qu'en s'abjurant lui-même. Si

la philosophie n'était qu'un champ de bataille, comme ses détracteurs affectent de le lui reprocher, je dirais que j'incline beaucoup plus vers Platon que vers Aristote; mais la vérité est que je n'appartiens à aucun parti, à aucun maître. Je ne conçois pas la philosophie sans une pleine indépendance : *amicus Plato, sed magìs amica veritas.* Lorsque le divin philosophe d'Athènes me paraît sous le charme de sa poétique imagination plutôt qu'inspiré par sa haute raison, je le combats avec autant de liberté que je fais le profond analyste de Stagyre, lorsque, ne retrouvant plus tous les faits psychologiques dans la poussière de ses froides et subtiles analyses, il aime mieux mutiler l'intelligence que d'avouer l'insuffisance de l'expérience sensible. L'écueil le plus redoutable pour ceux qui se hasardent sur l'océan toujours agité des opinions humaines, est celui des sectes et de leurs prétentions exclusives : cette pensée m'a constamment dirigé dans la rédaction de mes leçons.

Je dois encore au lecteur de l'avertir que la théologie rationnelle, qui compose la seconde partie de ce Cours, n'avoue comme siennes que les connaissances acquises au moyen des seules lumières naturelles, et qu'ainsi elle est parfaitement distincte de la théologie prétendant s'appuyer sur des fondements qui ne seraient point

fournis par la raison (*a*). Il a régné long-temps sur ce point une confusion qui n'a certainement pas profité à la philosophie, dont elle a au contraire arrêté la marche pendant des siècles. Mais qu'on y prenne garde, sans quoi l'on serait loin de saisir ma pensée, en me séparant entièrement de la théologie prise dans l'acception restreinte qu'on attache communément à ce mot, je n'entends nullement, ici du moins, venir la combattre. Je crois que le germe religieux serait bientôt desséché dans le cœur de l'homme sans un culte public, dont l'établissement serait encore un bienfait, quand il ne serait pas une nécessité de notre nature. Je professe un respect, non pas seulement de simple convenance, mais profondément senti, pour les religions et en particulier pour le christianisme, dont l'influence salutaire est si évidente que celui-là même qui ne croirait point à la lettre de ses dogmes, devrait au moins, pour peu qu'il fût philosophe, le regarder comme la forme la plus pure sous laquelle le sentiment religieux se soit encore produit. Il n'est pas inutile de faire observer que je ne donne pas le nom de

---

(*a*) Cette distinction étant posée, j'ai cru devoir substituer au mot *théodicée*, que j'avais employé dans la première édition, celui de *théologie*, qui est beaucoup plus étendu.

religion à telle doctrine de nos jours, qui, sous le faux semblant d'intentions philanthropiques, ne tendrait à rien moins qu'à organiser un affreux despotisme; doctrine désolante, qui, prenant pour point de départ le panthéisme, ose, par une dérision bien déplacée dans un siècle un peu sérieux, s'appeler religion; doctrine peu dangereuse du reste, puisque, en abjurant les données fondamentales de la pensée humaine, elle se rend impuissante à s'emparer de l'intelligence des populations; doctrine enfin dont le ridicule aurait déjà fait justice, si le pouvoir n'avait été assez mal inspiré pour lui prêter l'appui de la persécution.

Je me rends entièrement aujourd'hui aux raisons qui doivent faire donner la psychologie pour base à la théologie que, dans ma première édition, j'avais placée à la tête du cours. Toutefois j'ai continué de mettre la théologie en relief, comme une des parties les plus importantes de l'enseignement philosophique. On peut sans doute lui donner une autre place que celle que je lui ai assignée; mais je tiens plus que jamais à ce qu'on ne la relègue pas dans un coin obscur d'un chapitre de morale, comme le font les philosophes écossais et leurs serviles imitateurs. Notre époque, malgré ses prétentions à une *religiosité* vague, également impuissante à fixer les

croyances de l'esprit et à ordonner les mouvements du cœur, se laisse doucement aller, et sans presque s'en apercevoir, à un matérialisme pratique qui l'éloigne tous les jours davantage de Dieu. Il faut donc la ramener à de fortes croyances, bien nettement arrêtées, et qui puissent enfin servir de règle de vie. La philosophie d'aujourd'hui doit donc être essentiellement religieuse. Dès lors c'est une pensée utile autant que sage que de donner à la théologie plus d'importance et d'étendue qu'on ne le fait communément dans l'enseignement philosophique.

On trouvera dans la morale, et spécialement dans la partie où je traite de la société politique, des applications du droit naturel à l'homme social, qui me semblent appartenir essentiellement à un véritable cours de morale. Dans l'état actuel de nos mœurs et de notre constitution politique, un professeur de philosophie peut supposer que, parmi les élèves qui l'écoutent, il en est qui seront un jour publicistes ou législateurs : au moins est-ce un devoir pour lui, quelque supposition qu'il fasse sur leur avenir, de leur faire connaître et apprécier cet ordre social vers lequel l'homme aspire de toutes les puissances de son être, et qui doit protéger le libre développement de ses nobles facultés. Des jeunes gens ainsi prémunis porteront

dans le monde des goûts sévères; ils seront en garde contre les insinuations perfides de ces sophistes qui les attendent au sortir du collége, pour en faire des instruments de désordre, et auxquels un maître consciencieux ne saurait les livrer sans pitié.

Ces leçons ont été écrites et enseignées en français avant que l'autorité universitaire élevât la langue nationale à l'honneur d'être aussi celle de la sagesse. Il me semblait que la langue de Cicéron et de Virgile était trop belle pour qu'on la travestît en un jargon qui crispe toute oreille délicate, et qu'un professeur de philosophie n'était point un barbare chargé de la mission de détruire cette élégance, cette pureté, cette politesse de langage qui conviennent à de jeunes littérateurs, et de donner pendant quelques mois le contre-pied des leçons de bon goût qui ont coûté huit années de travail à ses collègues. D'autres raisons me déterminaient encore. Notre idiome est éminemment philosophique; comme *analogue*, il a infiniment plus de clarté et de méthode que le latin, qui joint à l'inconvénient d'être *transpositif* celui de manquer de signes pour exprimer les modifications et les développements actuels de la pensée. Je défie hardiment le plus habile latiniste de traduire telle page de plusieurs écrivains de nos jours. Cicéron lui même est continuel-

lement obligé d'emprunter des signes au grec. Cette dernière langue, quoiqu'elle ait aussi le défaut (qui n'en est un que sous le rapport philosophique) d'être transpositive, a au moins l'immense avantage d'être extrêmement abondante; de plus elle a été la langue des grands philosophes de l'antiquité, dont, nous autres modernes, nous ne sommes que les disciples. Il est à regretter qu'elle n'ait pas été adoptée de préférence au latin pour être le moyen de communication des savants jusqu'à la formation des idiomes modernes; mais l'histoire nous dit que les causes qui ont fait prévaloir la langue latine ont été indépendantes de la volonté des savants. La nécessité d'une langue morte pour servir de communication universelle n'existe plus aujourd'hui que les langues modernes des peuples civilisés sont à peu près fixées, et que leur connaissance est généralement répandue; mais, si cette nécessité subsistait encore, les savants devraient donner la préférence au grec, les causes qui les en ont empêchés dans d'autres temps ayant disparu.

Dans un livre destiné aux rudiments de la science on ne s'attend pas à ne rencontrer que des choses neuves. Les grandes vérités que la philosophie offre à notre méditation sont anciennes; mais elles sont du petit nombre de celles qui ont le privilége d'être toujours nouvelles.

J'ai fait et dû faire mon profit du travail de divers auteurs, de ceux mêmes que je combats. Quand je fais plus que de leur emprunter quelques pensées ou quelques expressions, je renvoie le lecteur à des notes qui contiennent leurs textes mêmes.

L'enseignement élémentaire, devant embrasser un champ très-vaste, est par là même nécessairement très-restreint dans le développement des détails. Il y a mille questions que je n'aurais pu traiter avec l'étendue que comporterait un enseignement spécial, sans manquer mon but. Ces leçons ne doivent donc être considérées que comme une indication de la route à parcourir et des différents points d'arrêt : c'est un texte sommaire qui appelle les développements du professeur. Puisse mon faible travail lui épargner quelques veilles, et inspirer à ses élèves l'amour de la science!

Si je n'ai suivi, ni pour le fond ni pour la forme, le programme rédigé par l'autorité, voici quels ont été mes motifs. Tracer aujourd'hui un ordre officiel de questions, imposer une forme particulière, prescrire un moule d'une dimension précise à ce qu'il y a au monde de plus essentiellement libre, à la pensée philosophique, c'est un anachronisme de plusieurs siècles, et qui, s'il était pris au sérieux, aurait pour résultat infaillible d'arrêter

la science tout court, et de faire des professeurs de philosophie les pires de tous les esclaves, puisqu'il leur faudrait sacrifier ce que ne sacrifie jamais celui qui a le sentiment de sa valeur et de sa dignité. Je puis étayer mon opinion d'une autorité bien grave en cette matière. M. Cousin (*a*) conteste, dans des termes qui surabondent de logique entraînante, et souvent d'une éloquente indignation, le droit que prétendrait s'arroger l'autorité d'imposer, soit la matière, soit la forme de son enseignement à un professeur de philosophie. Je ne puis résister au désir de le laisser parler lui-même : « Il y a,
» dans l'esprit humain, une certaine paresse qui s'ar-
» range assez bien de la servitude, pourvu qu'elle soit
» uniforme et constante; mais, comme l'autorité peut
» changer tous les jours, lui accorder le droit de faire
» les doctrines des écoles, n'est-ce pas constituer les
» écoles en révolution permanente, et placer l'anarchie
» dans le pouvoir?.... Où ne sera pas la liberté, n'espé-
» rez pas faire germer le talent. Il n'y a que la médiocrité
» qui puisse vivre et prospérer dans la servitude... Nous ne
» réclamons, nous n'accepterons que la liberté commune
» à tous. » Je n'ajouterai rien à cette noble profession

(*a*) Voir ses *Fragmens philosophiques* de 1826, p. 163 et suiv.

de foi, à cette belle défense de la liberté que l'on doit à l'enseignement philosophique. Mais je déplorerai amèrement que l'illustre écrivain dont personne n'admire plus que moi le prodigieux talent, aît, quelques années plus tard, et lorsque la tempête populaire le porta lui-même au pouvoir, attaché son nom à un programme officiel qui, par surcroît de malheur, se trouve être la plus parfaite image du chaos, et dans lequel une foule de questions très-hautes sont omises, et de fausses solutions imposées d'avance par la manière seule dont les questions sont posées. J'espère, pour l'honneur de l'Université, qui m'est au moins aussi cher aujourd'hui que lorsque j'étais professeur, que M. Cousin, qui a professé aussi avant d'administrer, retirera son programme : l'intérêt de la science et le respect dû à la raison, dans un pays surtout qui en fait tous les jours profession, le demandent également. Mais, en attendant, les élèves de philosophie de nos colléges, qui doivent, aux examens du baccalauréat, être interrogés, par les Facultés et les Commissions des lettres, sur les questions du programme officiel, ont besoin de connaître ces questions, afin de préparer d'avance les réponses qu'ils auront à y faire. J'ai donc indiqué, après la table des matières, et à la suite des questions dont se compose ce programme, les nu-

méros des divers paragraphes de mon Cours où doivent être cherchées les réponses qu'il convient d'y faire, et qui fort souvent sont directement opposées aux intentions du programme.

J'ai introduit dans cette seconde édition des changements et des additions notables, et qu'il serait trop long d'indiquer ici. Je les ai mûris par sept années de réflexions et de nouvelles études. Quelques personnes trouveront peut-être que c'est prendre trop largement ses aises dans un temps où les secondes éditions voient souvent le jour avant les premières; mais je me consolerai de n'être pas à la hauteur de l'époque, si la vérité peut y trouver son compte. C'est en philosophie surtout qu'on arrive *assez tôt si assez bien*.

COURS

DE

PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION.

COUP D'ŒIL SUR LES SCIENCES PHYSIQUES. POINT DE DÉPART DE LA PHILOSOPHIE, ET DISTRIBUTION DES DIVERSES PARTIES DU COURS.

1. Le monde au sein duquel nous vivons nous présente deux aspects, l'aspect matériel et l'aspect spirituel. De là deux objets divers de science, la matière et l'esprit, ou les corps et les âmes. Cette distinction, aussi ancienne que la science même, est une des données nécessaires et fondamentales de l'intelligence humaine. Deux sortes d'êtres se présentent donc à notre étude, et peuvent être objet de notre connaissance, ceux du monde matériel et ceux du monde spirituel.

Faisons le rapide recensement de ce que nous savons de la matière, afin d'en finir avec elle, et de prendre sur la limite de son domaine le point fixe de départ de la philosophie.

2. D'abord quelle est la nature intime, l'essence constitutive de la matière? Nous n'en savons rien, absolument rien. La chimie, une des plus belles sciences physiques, une des mieux faites et des plus avancées,

lorsqu'une fois elle a atteint les éléments indécomposables, ou plutôt non encore décomposés, des corps, ne peut pénétrer au-delà, et, par une fiction très-permise, utile même, puisqu'elle sert aux savants à s'entendre, elle appelle ces éléments des *atomes*. Mais qui ne voit que, à proprement parler, il n'y a point et ne peut point y avoir d'atomes, puisque toute matière implique l'étendue par l'idée même de son essence, et que l'étendue implique de même des parties, et par conséquent une divisibilité indéfinie, sinon réalisable par nos moyens, au moins possible et toujours concevable? Voilà donc, dès l'abord, une difficulté immense que nul homme n'a franchie, que nul homme ne franchira. Qui donc alors, tant qu'il ne l'aura pas franchie, osera dire qu'il sait ce que c'est que la matière? qui osera surtout, s'il veut y réfléchir un peu, prétendre qu'il en rencontre de plus redoutables sur le seuil de la science métaphysique? Mais poursuivons.

3. Les êtres matériels se partagent en deux grandes divisions : les uns sont inorganiques, les autres organiques. Tous, mais particulièrement les premiers, obéissent à une force à laquelle les astronomes donnent le nom de *gravitation* lorsqu'elle s'exerce entre de grandes masses et à de grandes distances, que les physiciens appellent *attraction moléculaire* quand elle s'exerce entre les molécules des corps et à de très-petites distances, que les chimistes enfin nomment *affinité* lorsqu'elle préside à la formation des corps sous les trois états, gazeux, liquide et solide. Tous les corps sont soumis à d'autres agents, désignés sous le nom négatif d'*impondérables* : ces agents sont le calorique, ce perpétuel antagoniste de l'attraction moléculaire; les deux fluides électriques, dont les décom-

positions et les recompositions semblent devoir détrôner bientôt l'affinité chimique; le fluide lumineux enfin dans le système de l'émission, système que menace, il est vrai, de supplanter le système des ondulations, qui suppose à son tour un fluide subtil auquel il est plus aisé de donner un nom qu'il ne l'est de démontrer son existence. Les savants des divers ordres étudient, avec une noble ardeur et d'immenses résultats que personne n'admire plus que moi, les phénomènes que produisent ces agents, et les lois suivant lesquelles ils les produisent. Eh bien! demandez-leur s'ils savent quelque chose de la nature intime de ces agents. Les plus profonds d'entre eux vous répondront qu'ils sont aussi avancés sur ce point que les plus ignorants d'entre les hommes. Et pourtant c'est là surtout ce qu'il faudrait connaître pour oser dire que l'on connaît le monde physique. Poursuivons encore, toujours sur le terrain de la matière.

4. Les êtres organiques, les végétaux et les animaux, sont soumis à une force qui préside à leur naissance et à leur développement, et qui ne cesse d'agir qu'à leur mort. Cette force vitale (qu'on me permette de lui donner encore ce nom; car M. Magendie, qui pourrait bien du reste avoir raison au fond contre quelques-uns de ses confrères, n'a pas encore tellement ruiné le vitalisme qu'il soit évident pour toutes les intelligences que les lois de la physique suffisent à l'explication de tous les phénomènes physiologiques), les botanistes et les zoologistes en notent tous les jours les effets dans les plus habiles descriptions, en recensent les développements infinis dans les plus riches nomenclatures. Mais quel est celui d'entre eux qui nous en déroulera les secrets res-

sorts? qui nous révèlera les merveilles de la génération? qui nous dira les mystères de la mort? Et cependant, tant qu'on n'aura pas répondu à ces questions, les collections les moins incomplètes, les musées les plus magnifiques, les descriptions les plus étendues, pourront sans doute instruire et amuser dignement, pourront bien faire diversion aux besoins les plus impérieux de l'intelligence, mais ne la satisferont pas.

5. Parmi les êtres organisés, l'animal (le mot seul le dit) est, dans une partie de lui-même inaccessible aux sens, le théâtre de phénomènes qui participent de la nature de leur principe, et qui, chez l'homme, lui sont révélés par la conscience. Là finit le domaine de la matière; là commence un nouveau monde, le monde métaphysique. Avant d'y entrer, arrêtons-nous un instant, et jetons un dernier regard sur ce monde physique que nous venons de parcourir rapidement.

6. On vient de le voir, l'essence intime de la matière et des agents mystérieux qui étalent sans cesse à nos yeux, sans se laisser saisir jamais, leurs innombrables effets, nous est parfaitement inconnue. Mais, si la nature intime du monde physique nous échappe, pouvons-nous au moins en connaître les phénomènes? Oui sans doute, et c'est à cela en définitive qu'aboutit la science. Mais qu'est-ce au fond que l'étude des phénomènes de la matière, sinon celle des rapports qu'elle soutient avec nous dans les circonstances infiniment diverses qui constituent le monde physique? Quand donc nous étudions la matière, c'est encore nous que nous étudions dans une des parties les plus variées de notre existence, c'est-à-dire dans nos sensations. L'étude du monde

physique n'est donc qu'une dépendance, un corollaire de celle du monde métaphysique qu'elle présuppose, et qui lui prête sa vie et sa force, comme le tronc à la branche qu'il supporte. Rigoureusement on devrait dire que toute étude est métaphysique. Aussi a-t-on longtemps regardé la philosophie comme l'ensemble de toutes les connaissances qui sont à la portée de la raison : c'est ainsi qu'en jugeaient les sages de l'antiquité. Mais les sciences appelées *exactes* (*a*), ayant fait, dans ces derniers temps, d'immenses progrès, ont dû se séparer et se sont en effet séparées de la philosophie proprement dite. Loin que celle-ci ait perdu à cette scission, comme l'imagina le siècle matérialiste qui, en l'abjurant, lui rendit, sans s'en douter, le service le plus signalé, c'est de ce jour au contraire qu'elle commença à avoir une existence propre, qu'elle put enfin se constituer science, et aspirer à jouer dans les destinées humaines le rôle qui lui appartient. Aujourd'hui ceux qui cultivent les sciences mathématiques et physiques, sont en pleine possession de l'étude du monde physique : grâces à eux, on commence à le connaître un peu. Les géomètres et les astronomes le mesurent en tous sens; les physiciens en étudient la partie inorganique et les lois qui la régissent; les physiologistes se réservent les êtres organisés. Que

---

(*a*) L'exactitude n'est la propriété exclusive d'aucune science. Tout ce qui est science à proprement parler est exact; ce qui peut s'introduire de conjectural et de purement hypothétique dans les diverses branches des connaissances humaines, ne constitue pas la science. Rien ne justifie donc cette dénomination de *sciences exactes*, qui pourtant a passé dans la langue usuelle.

reste-t-il donc aux philosophes ? Rien dans le monde physique, mais tout le monde intellectuel et moral. Certes leur part est encore la plus belle, et, s'ils savent l'apprécier, ils seront bien éloignés de se plaindre.

7. L'étude de l'esprit est donc maintenant le domaine propre, l'objet bien déterminé de la philosophie, qu'on peut appeler rationnelle, pour ne la plus confondre avec les sciences physiques, auxquelles nos voisins donnent encore le nom de philosophie naturelle. Cela posé, toutes les disputes frivoles sur une définition exacte de la philosophie seraient sans but pour nous : elles sont bonnes tout au plus dans ces traités où la philosophie va jusqu'à se demander à elle-même si elle existe.

En étudiant la philosophie nous nous proposons donc d'étudier le monde des esprits.

8. Mais il y a deux sortes d'esprits, dont la connaissance au moins soit pour nous d'un grand intérêt, l'esprit divin et l'esprit humain (*a*). Mais ce n'est que par l'étude de sa propre nature que le moi humain peut arriver scientifiquement à Dieu. Je traiterai donc d'abord de l'âme humaine, puis de Dieu (*b*). Revenant ensuite

---

(*a*) La raison ne sait rien sur l'existence d'esprits créés supérieurs à l'intelligence humaine ; mais il y aurait au moins de la témérité à nier l'existence de ces êtres : bien plus, il est philosophiquement *présumable* que, dans la chaîne immense dont Dieu occupe le sommet, et la matière le plus bas degré, l'âme humaine et celle de la bête ne sont pas les seuls anneaux intermédiaires.

(*b*) De ce que les notions fondamentales de la théologie doivent être fournies scientifiquement par la psychologie, il suit qu'on doit s'abstenir d'invoquer l'idée de Dieu comme moyen de démon-

à l'âme humaine, j'exposerai les règles qu'elle doit suivre pour connaître le vrai et accomplir le devoir, règles qui, devant manifestement être déduites de la nature de l'être auquel elles s'appliquent, ne pourront par conséquent venir non plus qu'après l'étude de cet être.

9. En résumé, je partagerai le Cours de philosophie ou de métaphysique en quatre parties, et dans l'ordre suivant : psychologie, théologie, logique et morale.

10. Je termine cette introduction en faisant observer que, si la science de l'esprit ne présente pas, au fond, de difficultés plus sérieuses que celles que je montrais tout à l'heure à l'entrée même de la science de la matière, cependant le vulgaire la trouvera toujours d'un abord rude et escarpé, et la raison en est simple. Cette science n'observe la plupart des faits qu'elle entreprend de constater et de classer qu'à l'aide de la réflexion. Or cet instrument est rebelle aux intelligences qui vivent de la vie des sens, et qui s'ouvrent sans cesse aux impressions et aux mille distractions du dehors ; il n'est rendu docile que par une volonté forte, habituée à concentrer en elle toute son activité, et à s'isoler, par l'effort d'une sublime abstraction, de cette atmosphère sensuelle qui est la condition habituelle de la vie présente. Ajoutons que, parmi les faits intérieurs dont s'occupe la science

stration philosophique, mais nullement qu'on doit s'interdire de rappeler cette idée comme simple fait se rattachant à l'exposition des divers points de vue psychologiques : aussi m'arrivera-t-il plus d'une fois, en psychologie, de supposer que l'esprit est déjà pourvu en fait, sinon encore philosophiquement, de la notion de la cause première.

méthaphysique, les uns échappent à la multitude à cause de leur extrême simplicité, les autres l'effraient et lui troublent la vue par leur grande complexité. Malgré ces difficultés, inhérentes à ses procédés et à l'objet de ses recherches, la métaphysique n'en est pas moins la plus noble science, la science par excellence, celle qui distribue à chacune des autres sa part de travail, préside à son œuvre, juge et légitime ses produits, auxquels elle assigne leur rang dans l'édifice général des connaissances humaines.

PREMIÈRE PARTIE.

PSYCHOLOGIE.

Γνῶθι σεαυτόν.

11. Il y a quelque chose en nous qui sent et qui agit : tout le monde est d'accord sur ce point. Ce quelque chose, on l'appelle communément âme, esprit, intelligence. Une des plus importantes questions de psychologie est celle de savoir si le principe pensant est distinct du corps, est immatériel. La solution de ce haut problème suppose des données que nous devons chercher d'abord, et auxquelles nous ne pouvons arriver que par l'étude préalable de la nature du principe pensant.

CHAPITRE PREMIER.

PASSIVITÉ ET ACTIVITÉ DE L'AME.

12. L'ame humaine est douée de deux propriétés principales, de passivité ou sensibilité, et d'activité ou volonté.

13. A l'occasion des impressions produites sur nos organes, nous éprouvons ce qu'on appelle des sensations; l'âme alors est passive : ces modifications qu'elle ne produit pas elle-même, lui viennent du dehors, d'une cause extérieure quelconque. Si elle cherche à retenir celles de ses sensations qui lui sont agréables, ou à re-

pousser celles qui lui sont désagréables, elle reconnaît bientôt, dans l'un et l'autre cas, sa parfaite impuissance. L'âme est encore passive dans d'autres circonstances; elle est passive lorsqu'elle éprouve ce qu'on appelle des sentiments, c'est-à-dire toutes les modifications qu'elle ne se donne pas elle-même, et qui ne supposent pas pour condition immédiate et nécessaire quelque impression sur les organes. L'âme est donc douée de passivité. Cette vérité est incontestable; en voici une autre qui ne l'est pas moins.

14. Dans beaucoup de circonstances, l'âme est active, elle se modifie elle-même. Elle agit, soit par l'intermédiaire des organes, soit par sa propre énergie et indépendamment de toute condition sensible. Rendons cela évident par des exemples. J'entre tout à coup dans un jardin délicieux. Dans le premier instant, j'éprouve mille sensations; je *respire* le parfum des fleurs, je *vois* divers tableaux se peignant à la fois sous mes yeux, *j'entends* le bruit lointain d'une cascade, etc., et tout cela n'est senti d'abord que confusément. Mais bientôt ces sensations stimulent l'activité de mon âme, qui dirige alors les organes vers les objets qui l'affectent agréablement. J'*aspire* maintenant l'odeur suave de cette fleur, j'en *regarde* les vives couleurs et les formes gracieuses, je *savoure* ce fruit, j'*écoute* le gazouillement de cet oiseau, etc. Maintenant je m'aperçois que mon âme agit par l'intermédiaire des organes. D'autres fois elle n'a pas besoin de cet intermédiaire. Dans le silence du cabinet, je me livre à une méditation profonde; je suis comme si je n'avais plus de sens. C'est alors que mon âme jouit de sa plus grande activité. Se repliant entièrement sur elle-

même, elle poursuit une série de conceptions qui l'isolent du monde extérieur. Dans tous ces cas, l'âme agit par une force qui lui est propre; elle est à elle-même le principe de ses modifications.

L'âme est donc tantôt passive et tantôt active.

Observons les diverses formes soit de la passivité, soit de l'activité.

15. Le premier phénomène de la passivité est la sensation. C'est la modification que notre âme éprouve à la suite des diverses impressions mécaniques produites sur nos organes tant internes qu'externes par les corps extérieurs ou par les parties constitutives de notre propre corps, sous les trois états, gazeux, liquide et solide.

16. On appelle *sens*, dans la signification primitive de ce mot, la propriété qu'a l'âme d'éprouver des sensations. Tout le monde sait que l'âme a cinq sens, qui sont l'odorat, le goût, l'ouïe, la vue et le tact ou toucher, et auxquels correspondent, dans le corps, diverses parties qui en sont les organes ou les instruments. Comme on le voit, il ne faut pas confondre les sens avec leurs organes : les sens appartiennent à l'âme, leurs organes au corps. Les quatre premiers sens ont leurs organes placés seulement à la surface du corps, et de plus bornés à une certaine étendue de cette surface, tandis que le cinquième sens, le toucher, a pour instrument le corps entier, non-seulement dans sa surface extérieure, mais encore dans ses diverses parties intérieures; il arrive de là que les sentations du toucher sont en nombre tellement considérable que la plupart n'ont pas reçu de nom. Sous ce dernier chef se rangent le chaud, le froid, la faim, la soif, et enfin toutes les sensations agréables ou dou-

loureuses que la physiologie peut constater en nombre indéfini, et qui résultent de notre constitution physique et des accidents qui peuvent y survenir, soit de l'extérieur, soit de l'intérieur. A l'odorat se rapportent les sensations appelées odeurs, au goût les saveurs, à l'ouïe les sons, et enfin à la vue la lumière ou les couleurs. L'étude détaillée de ces diverses espèces de sensations et de toutes les questions qui s'y rattachent appartient soit à la physiologie, soit à la physique. Je me bornerai donc ici à un très-petit nombre d'observations. La sensation de lumière est composée ou simple. Composée, c'est la couleur blanche, qui les réunit toutes avec plus ou moins de vivacité; simple ou approchant de l'être (car elle ne l'est jamais complètement dans les conditions physiques où nous sommes placés), ce sont les diverses couleurs proprement dites et plus ou moins pures. L'odorat, qui souvent complète le goût, est le sens qui s'éveille le plus tard chez l'homme enfant; ses quatre autres sens au contraire s'ouvrent à la vie sensible dès sa naissance. Et combien cela est sagement ordonné! Les *odeurs* n'auraient encore rien à lui apprendre, et elles seraient, dans son état actuel, une source incessante de souffrance. Au contraire la *saveur* du lait de sa mère est sa plus délicieuse jouissance; le *son* de la voix qui l'endort, son enchantement le plus doux; la *lumière* et les *couleurs*, sa plus vive distraction; les sensations *tactiles* enfin, la condition nécessaire du développement de ses organes.

17. Pour que la sensation naisse dans l'âme, il est rigoureusement indispensable que le mouvement imprimé aux organes soit transmis jusqu'à un point central, qu'on place communément au cerveau. Lorsque, par une cause

quelconque, cette transmission ne peut avoir lieu, l'âme n'éprouve aucune sensation, comme on le voit dans la paralysie complète d'un membre ou dans un sommeil profond. Par quel mécanisme le mouvement se transmet-il des organes à ce point central? On a long-temps admis comme intermédiaires ce qu'on appelait des esprits animaux, dénomination parfaitement ridicule, outre ce qu'il y avait de problématique dans l'existence des êtres qu'elle désignait. Les physiologistes modernes paraissent s'en tenir à un fluide mystérieux que les uns appellent nerveux, d'autres électrique, ce qui n'est pas encore entièrement clair. La seule chose qui puisse nous intéresser dans cette matière, c'est de bien reconnaître que ce mécanisme, ces agents, quels qu'ils soient, quelques noms qu'on leur donne, sont, non pas des causes, mais des conditions de la production des phénomènes qui ont rapport à la sensibilité physique.

18. Les sensations, puisqu'elles appartiennent à l'âme, ne doivent point être confondues avec les qualités secondaires des corps, que l'on appelle du même nom; il y a là, dans le langage, un vice qui entraîne souvent celui des idées. Les mots *couleur, son, odeur, saveur, chaud, froid*, etc., appliqués à l'âme ou aux corps, n'ont pas le même sens; appliqués à des corps, ils ne signifient pas qu'il y ait dans ces corps des sensations de *couleur*, etc., mais qu'ils ont la propriété d'exciter dans l'âme ces sensations.

19. Par une illusion instinctive, qui ne compromet point la science, puisque la réflexion la dissipe aisément, nous rapportons quelques-unes de nos sensations aux diverses parties de notre corps qui en sont les instru-

ments. Cela a lieu pour les odeurs, les saveurs et toutes les sensations tactiles; mais cela n'a pas lieu pour les sons et les couleurs. Cette différence fort remarquable, et dont on se demande d'abord les raisons, est encore une des milles preuves de la bonté prévoyante de l'auteur de la nature. Les sensations du son et de la couleur naissent dans notre âme à la suite des impressions produites sur les organes de l'ouïe et de la vue par deux fluides très-subtils dont l'application à nos organes ne peut, dans les circonstances les plus ordinaires, apporter aucun trouble dans notre organisation. Il n'y avait donc aucun intérêt à ce que nous fussions toujours prêts à repousser leur contact. Il n'en est pas de même des sensations de l'odorat, du goût et du tact. Qui ne sait que telle vapeur respirée, tel liquide ou tel solide savouré, ou mis en contact avec les diverses parties de notre corps, peut déchirer les tissus organiques, et nous causer une mort instantanée? La nature ne pouvait donc trop multiplier ici les précautions, et, entre autres moyens de tenir toujours en éveil les trois sens dont je viens de parler, elle nous inspire cette illusion instinctive qui nous fait localiser dans les organes les sensations que l'âme seule peut éprouver, illusion, je le répète, que la réflexion, appuyée sur l'expérience et le raisonnement, corrige facilement.

20. On verra plus tard que le tact seul, s'exerçant à la surface extérieure du corps, a pu nous faire acquérir l'idée d'étendue, et que, sans cette espèce de tact, nous serions condamnés à ne jamais sortir de nous-mêmes, et à ne pas pouvoir soupçonner non-seulement qu'il existe quelque chose hors de nous, mais même que nous existons comme individus.

21. Les phénomènes de la passivité, autres que les sensations, sont l'amour et la haine, ces deux sentiments (*a*) fondamentaux qui donnent naissance à tous les autres. L'amour est le sentiment agréable que nous fait éprouver la considération d'un bien réel ou apparent; la haine est le sentiment pénible que fait naître en nous la considération d'un mal réel ou imaginaire. L'amour et la haine sont susceptibles d'une infinité de modifications. Selon les diverses circonstances dans lesquelles nous les éprouvons et les divers jugements dont ils sont accompagnés, ces deux sentiments se transforment, l'un en désir, espérance, joie, etc.; l'autre en crainte, désespoir, tristesse, etc. Toutes les nuances de sentiments, toutes les affections bienveillantes ou malveillantes, dont l'énumération détaillée ne saurait trouver place ici, sont des faits plus ou moins complexes, mais au fond desquels se retrouve l'amour ou la haine.

22. Lorsque ces deux sentiments ou leurs diverses formes atteignent à un tel degré d'exaltation qu'ils troublent la vue de l'intelligence, alors ils dégénèrent en *passions*. Le moindre mal que puisse produire la passion est de précipiter le jugement; elle va quelquefois jusqu'à exciter, dans l'organisme, des mouvements désordonnés qui la trahissent extérieurement. Il faut se garder de

---

(*a*) Dans le langage ordinaire, le mot *sentiment* a d'autres acceptions. On le prend pour synonyme d'opinion : *J'adopte votre sentiment*. Dans le langage philosophique même, on lui fait quelquefois signifier la même chose qu'aux mots conscience, sens intime. Ici sa signification est restreinte à l'amour et à la haine, et à leurs diverses formes.

croire toutefois que la recherche du vrai et surtout la pratique du bien puissent se passer d'une certaine énergie de sentiment, d'un certain enthousiasme même, qui n'est point incompatible avec le sang-froid nécessaire pour bien juger, et qui, maintenu par la raison dans de justes bornes, serait abusivement appelé du nom de passion.

23. L'une des formes les plus habituelles de l'amour est le désir qui, pour notre tourment, occupe d'ordinaire une trop grande place dans la vie du cœur. Je ne le définirai pas; car il n'est personne qui ne comprenne parfaitement et qui ne sente encore mieux ce qui se passe en lui quand il désire. Mais je tiens à faire observer qu'il est essentiellement distinct de ces forces brutales et instinctives nommées *appétits*, et qui, chez l'homme aussi, mais particulièrement chez la bête, tendent aveuglément à la satisfaction des besoins du corps. Le désir suppose l'amour et la recherche du bien, soit réel, soit imaginaire, pour lui-même, et non comme remède à un mal physique actuel. Les appétits au contraire, par exemple, ceux qui font rechercher à l'animal une température moyenne, ou des aliments, ou toute autre condition de l'état normal des organes, supposent nécessairement la présence d'un mal physique à la cessation duquel ils tendent. C'est donc par une étrange confusion que les philosophes écossais rangent le désir du sexe parmi les appétits. La morale a ici un intérêt évident, et cette considération m'aidera à surmonter l'hésitation naturelle qu'on doit éprouver en abordant une question aussi délicate. L'amour sexuel, placé en compagnie de la faim, de la soif, etc.! Cette assimilation, que la plus vulgaire

pudeur repousse, est de plus manifestement erronée. Les appétits, je l'ai déjà dit, et l'expérience de tous les jours l'atteste à chacun de nous, naissent d'un malaise physique, éprouvé *actuellement*, et qu'ils veulent faire cesser, et le plaisir sensible attaché à la cessation de ce malaise va diminuant toujours d'intensité avec le mal, et finit par s'éteindre avec lui; de plus ils ne supposent par eux-mêmes aucune espèce de sentiment proprement dit. Rien de pareil dans le penchant qui rapproche les sexes. Sa partie la plus noble et la plus relevée est le sentiment même, qui est presque tout dans le véritable amour, et l'on m'accordera sans peine que ce sentiment ne suppose pas un mal physique actuel qu'il veuille éloigner. Quant à la recherche unique et grossière du plaisir sensuel que procure l'union physique des sexes, comme elle ne constitue nullement l'amour, et qu'elle en est parfaitement indépendante, je pourrais me dispenser d'ajouter que ce plaisir ne suppose pas non plus de malaise actuel avec lequel il soit en rapport direct d'intensité. Il ne faut donc pas confondre le désir du sexe avec les appétits. Tout au plus cela pourrait-il se faire pour les brutes, qui n'éprouvent guère que des appétits, et chez qui le rapprochement *périodique* des sexes ne suppose ni amour ni désir proprement dit. Mais il n'en est pas ainsi de notre espèce, et, pour mon compte, j'avoue que je ne me sens pas de goût pour une psychologie qui nous ferait descendre jusqu'à la condition de la brute, et qui, ne voyant dans l'amour sexuel que le fait matériel de l'accouplement de deux individus, serait réduite à nier le sentiment qui prélude à ce fait aveugle; sentiment des plus exquis et des plus délicats de notre nature, source pure où se ravivent sans cesse les affections et les

vertus qui fondent et embellissent la famille et l'ordre social.

24. Nos modifications passives peuvent être agréables ou désagréables. L'amour, sous toutes ses formes, est toujours et nécessairement accompagné de plaisir; la haine, de douleur. Cette nécessité ne se retrouve plus dans nos sensations. Il y en a qui sont indifférentes; celles qui sont agréables ou désagréables peuvent cesser de l'être; souvent même celles qui étaient agréables deviennent, par leur continuité ou par quelque accident survenu dans l'organisation, désagréables, et réciproquement. La ligne de démarcation qui sépare le plaisir et la douleur attachés à nos sensations, existe, mais elle est insaisissable; elle occupe des places différentes chez les divers individus; bien plus elle change sans cesse de place chez le même individu : une température de dix degrés transit le Hottentot et suffoque le Samoïède. La même substance appliquée à tel de mes organes le stimulait agréablement hier, et le déchire cruellement aujourd'hui. Rien n'est fugitif, capricieux et inconstant comme le plaisir et la douleur attachés à notre sensibilité physique. Il y a sur ce sujet une étude infiniment curieuse à faire : elle intéresse plus les physiologistes que les philosophes. Cependant ces derniers ne sauraient y demeurer complètement étrangers; ils en tireront plus d'une application morale, celle-ci entre autres, que le plaisir et la douleur de nos sensations ne sont pas, l'un si précieux, et l'autre si effrayante que le pense le vulgaire.

25. S'il est incontestable que, pour toutes les organisations, certaines sensations tactiles sont accompagnées des plaisirs physiques les plus vifs ou des douleurs physiques les plus cuisantes, il pourrait être hasardé d'établir, sous

ce rapport, un rang précis entre les sensations des quatre autres sens. Cependant on peut dire que, pour les individus doués du goût de la mélodie et de l'harmonie, le plaisir du son musical vient certainement en seconde ligne. De plus la sensation du son musical a un caractère unique qui permet de la considérer comme la plus morale des sensations, si l'on peut s'exprimer ainsi : c'est que, par un ressort secret et tout-à-fait mystérieux, elle a la propriété de faire naître dans l'âme divers sentiments moraux d'autant plus délicieux qu'ils sont plus vagues, plus indéfinissables, plus enveloppés des ténèbres d'une rêveuse mélancolie. Le plaisir de l'odeur me semble plus délicat que celui de la saveur, qui peut être plus vif, mais que je trouve plus brutal. Au reste, sur ce dernier point, comme sur la question des degrés de vivacité de la douleur des sensations autres que celles du tact, je ne veux rien affirmer, de crainte de donner mes impressions pour mesure de celles des autres.

26. Mais qu'est-ce que le plaisir, qu'est-ce que la douleur? Ici l'analyse psychologique est arrivée jusqu'à ses dernières limites. Le plaisir et la douleur ne sont pas des faits antérieurs à la sensation ou au sentiment, et qu'il faille définir isolément; ce sont des caractères, des qualités de la sensation ou du sentiment; il n'y a pas de faits éprouvés qui soient des plaisirs ou des douleurs purement ou simplement, mais nous éprouvons des sensations ou des sentiments qui revêtent l'un de ces deux caractères. Il n'y a donc pas lieu à définir le plaisir et la douleur comme des faits distincts de ceux qu'ils caractérisent, pas plus qu'on n'a besoin de définir la *vivacité* ou la *faiblesse* d'un sentiment comme fait distinct de ce sentiment. Si l'usage permet d'employer les mots de *plaisir*

et de *douleur* isolément, et comme s'ils constituaient à eux seuls des faits réels, il est facile de voir que, lorsque cela arrive, il est toujours question, au fond de la pensée que ces mots expriment, d'une sensation ou d'un sentiment agréable ou désagréable.

27. Toutes les modifications passives, sensations ou sentiments, ont un caractère commun, c'est d'être fatales. Les vibrations d'un corps sonore se communiquent à nos organes auditifs; il ne dépend pas de nous de ne pas éprouver la sensation du son. Nous jugeons qu'une chose est un bien, qu'une autre est un mal; il ne dépend pas de nous de ne pas aimer, désirer l'une, de ne pas haïr, craindre l'autre. Si notre jugement est faux, nous pouvons être libres de le rectifier; mais, tant que notre premier jugement persiste, nous aimons ou nous haïssons fatalement ce que nous jugeons bien ou mal. Ces sentiments sont des données de notre nature, que nous ne pouvons pas ne pas éprouver lorsque certaines conditions existent. Nous pouvons bien quelquefois repousser ces conditions, mais non les sentiments, si les conditions subsistent.

Etudions maintenant les divers développements de l'activité.

28. Plusieurs philosophes, prenant un faux point de départ, se sont livrés prématurément à des recherches sur l'origine des idées, qui ont été et qui devaient être stériles. Il fallait commencer par recueillir sur la nature de l'âme toutes les observations nécessaires : comment en effet pouvoir affirmer que les idées sont ou ne sont pas le produit des facultés de l'âme, avant d'avoir constaté ses divers modes d'action?

29. L'expérience nous a fait reconnaître dans l'âme deux propriétés principales et opposées, la passivité et l'activité. Toute philosophie donc qui s'obstinera à vouloir trouver dans la sensibilité, qui est purement passive, ce qu'il y a d'actif dans l'âme, c'est-à-dire ses facultés, ne poursuivra que des chimères. C'est le vice fondamental de cette philosophie sensualiste qui a régné en souveraine dans l'école française sur la fin du siècle dernier, philosophie dont Helvétius et Condillac ont été les plus ardents propagateurs, dont presque tous les bons esprits sentent aujourd'hui le vide, et que cherchent cependant encore à raviver quelques physiologistes qui, malgré leurs connaissances approfondies sur l'homme organique, paraissent étrangers aux rudiments mêmes de la science psychologique. L'auteur du livre *de l'Esprit* veut que, dans l'homme, tout se réduise à sentir. Condillac ne voit dans l'âme que des sensations ou des transformations de la sensation. Malgré cette communauté de principes, je suis loin de mettre ces deux écrivains sur la même ligne. Helvétius regarde la spiritualité de l'âme comme un problème dont il ne connaît pas la solution. Il avertit que ce qu'il a à dire de l'esprit s'arrange très-bien de l'hypothèse contraire. Il va même jusqu'à exposer complaisamment les arguments par lesquels les matérialistes attaquent le dogme de la spiritualité. Condillac au contraire professe ouvertement ce dogme; il reconnaît que la sensation ne peut appartenir qu'à un être immatériel. Il parle de l'activité de l'âme en mille endroits de ses ouvrages : c'était, il est vrai, une contradiction choquante après avoir réduit l'âme à la sensation ; mais enfin il en reconnaît formellement l'activité et la simplicité. On doit donc se garder de le ranger parmi les ma-

térialistes, tout en lui reprochant de leur avoir fourni des armes.

30. Le système de Condillac sur les facultés de l'âme a eu un grand retentissement dans le mode philosophique. Il importe d'autant plus d'en combattre les erreurs que le nom de l'auteur jouit d'une plus grande célébrité. Voici le résumé de ce système (*a*).

La faculté générale de sentir enveloppe toutes les autres facultés, qui ne sont que la sensation transformée pour devenir chacune d'elles. Nous ne connaissons ce qui se passe dans l'âme que parce qu'elle sent. Comme représentatives, nos sensations donnent naissance à toutes les facultés de l'entendement. L'*attention* n'est que la sensation exclusive qu'un objet fait sur nous. La *comparaison* est une double attention, et par conséquent une double sensation. Nous ne pouvons comparer les objets qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent, et cette perception est le *jugement*, qui n'est donc encore que sensation. La *réflexion*, étant une suite de jugements, ne contient de même que des sensations. L'*imagination*, qui est la réflexion combinant des images, n'est par conséquent aussi que sensations. Enfin le *raisonnement*, consistant dans l'énonciation de deux jugements dont le second est renfermé dans le premier, ne contient lui-même que ce qui est contenu dans ces jugements, c'est-à-dire encore des sensations. Voilà pour les facultés de l'entendement. Si nous considérons maintenant nos sensations comme agréables ou désagréables, nous en verrons naître toutes les facultés de la volonté. Le

---

(*a*) *Logique*, 1re partie, chap. VII et VIII.

besoin est la privation d'un objet agréable. A son plus faible degré, il se nomme *malaise*. Si le malaise nous fait sortir du repos, il prend le nom d'*inquiétude*. Lorsque l'inquiétude détermine les facultés du corps et de l'âme sur les objets dont la privation nous fait souffrir, elle s'appelle *désir*. Le désir tourné en habitude se nomme *passion*. Selon les divers jugements qui l'accompagnent, le désir produit l'*espérance*, le *désespoir*, la *crainte*, la *confiance*, la *présomption*, etc. Enfin le mot *pensée* comprend, dans son acception générale, toutes les facultés de l'entendement et toutes celles de la volonté.

31. Condillac commence l'exposition de son système par donner le nom de *faculté* à la sensibilité. Cette première erreur est le vice capital de toute sa doctrine. En partant de l'erreur on ne peut arriver, si l'on est conséquent, qu'à de nouvelles erreurs. Sentir n'est pas agir; je l'ai déjà fait remarquer plusieurs fois, et j'ai emprunté mes raisons à l'expérience la plus vulgaire.

32. Condillac veut ensuite trouver dans la sensation tout ce qui se passe dans l'âme, par la raison, dit-il, que, si nous connaissons les objets extérieurs, c'est uniquement parce qu'elle sent. Dans ce raisonnement tout est faux, principe et conséquence. D'abord ce n'est pas seulement parce que l'âme sent qu'elle connaît les objets qui sont hors d'elle; c'est encore, c'est surtout parce qu'elle est douée d'activité, parce qu'elle peut saisir la sensation et l'observer. La sensation est la source où l'âme puise la connaissance des objets matériels qui sont hors d'elle, mais elle n'en est pas la cause. Un être qui ne serait doué que de la propriété de sentir serait condamné éternellement à ne jamais rien *connaître*. Mais accordons ce principe faux, que l'âme connaît les objets

du dehors uniquement parce qu'elle sent, et voyons quelle conséquence on en déduit. *On ne connaîtra donc ce qui se passe dans l'âme autrement que parce qu'elle sent*, c'est-à-dire, en termes équivalents, il n'y a dans l'âme à étudier que la sensation. Quoi! vous ne vous apercevez point que vous tranchez la question par la question, que vous supposez, dès le début, précisément ce que vous avez à démontrer, savoir qu'il n'y a dans l'âme que des sensations? Quand il serait vrai que l'âme ne connaîtrait les objets qui sont hors d'elle que parce qu'elle sent, ne pourrait-elle pas éprouver encore quelques autres modifications tout-à-fait distinctes de la sensation, modifications qu'il nous serait possible de saisir et de connaître par l'observation intérieure?

33. Selon Condillac, l'attention n'est, de la part de l'âme, que la sensation exclusive qu'un objet fait sur nous. C'est là la partie la plus faible et la plus gratuite de tout le système. Il y a entre la sensation et l'attention un abîme que ne franchira jamais celui qui, frappé de la manie de chercher l'unité là où elle n'est pas, prétend aller toujours du même au même. En observant successivement la sensation et l'attention, on reconnaît deux modes qui n'ont aucun rapport de nature, qui peuvent bien venir l'un après l'autre, mais qui jamais ne pourront se résumer l'un dans l'autre : par la sensation, l'âme n'agit pas, elle est modifiée malgré qu'elle en ait; par l'attention, elle agit, elle se modifie par sa propre énergie (*a*).

(*a*) Sur cette erreur fondamentale de Condillac, j'aurais presque pu me contenter de renvoyer à M. Laromiguière, qui l'a combattue victorieusement.

Au reste ce que Condillac dit de l'attention ne s'appliquerait qu'à cette faculté s'exerçant par l'intermédiaire des organes. Il n'a eu garde de parler de l'attention lorsqu'elle s'exerce sans cet intermédiaire. Où trouver en effet la part des sens, où trouver la sensation dans cet acte par lequel je concentre mon attention, par exemple sur l'idée abstraite de cause, sur la simplicité du principe pensant, sur la joie intérieure que j'éprouve après m'être conformé aux devoirs qu'impose la loi morale, etc.?

C'est donc à tort que Condillac confond l'attention avec la sensation ; et, comme il veut systématiser les facultés, c'est-à-dire les faire dériver toutes d'une faculté primitive qui ne fait que se transformer pour devenir chacune d'elles, force lui sera de ne voir dans toutes les autres facultés que des sensations ; tout le reste du système sera donc affecté de cette première erreur.

Ce que je viens de dire suffirait pour montrer que la doctrine de Condillac porte sur une base ruineuse : on peut y noter bien d'autres imperfections; je me contenterai d'en relever les principales.

34. L'auteur prétend que nous ne pouvons comparer deux objets qu'*aussitôt* nous n'apercevions leurs ressemblances ou leurs différences, et qu'apercevoir ces ressemblances ou ces différences c'est juger. *Aussitôt!* cela vous plaît à dire. Si la nature humaine était comme vous la faites, elle ne serait pas opprimée de tant d'erreurs, et la science n'aurait plus besoin de ses méthodes laborieuses. *Apercevoir des ressemblances ou des différences c'est juger* : je démontrerai bientôt la fausseté de cette assertion, lorsque j'examinerai le système de M. Laromiguière.

35. La réflexion n'est pas *une suite de jugements*, et

l'imagination n'est pas *la réflexion combinant des images;* je renvoie à ce que je dis plus loin de nos facultés composées.

36. Condillac transforme le malaise en inquiétude. C'est faire au langage la plus grande violence. Si l'inquiétude est la négation du repos, elle suppose nécessairement l'action. Comment donc le malaise, qui est un état passif, peut-il être, je ne dis pas le précurseur ou l'occasion, mais l'élément générateur et constitutif de l'action?

37. Ce que Condillac dit du désir est très-inexact. Je renvoie encore sur ce point à l'examen du système de M. Laromiguière.

38. Je conviens que par *passions* on peut entendre des désirs tournés en habitude; mais alors ce mot est pris dans le sens le plus général, et les passions peuvent être bonnes ou mauvaises, selon leur objet; cependant Condillac les légitime toutes : selon lui, elles sont toutes *naturelles*, et par conséquent bonnes. Dans une matière aussi délicate, l'intérêt de la morale exige qu'on s'explique sans équivoque.

39. Le reste du système est tellement obscur qu'on ne peut savoir si Condillac regarde la volonté comme une faculté simple qui ne comprendrait que des habitudes, ou comme une faculté composée qui comprendrait plusieurs autres facultés. Il autorise ces deux manières d'interpréter sa pensée. *On entend*, dit-il, *par volonté une faculté qui comprend toutes les habitudes qui naissent du besoin*, etc.; et quelques lignes plus loin : *La pensée comprend toutes les facultés de l'entendement, et toutes celles de la volonté.* Le *désespoir*, la *crainte*, la *confiance*, la *présomption*, etc., des facultés! Quel langage!

40. Je rapprocherai de ce système celui du célèbre professeur qu'une mort récente vient d'enlever à la philosophie ; il sera curieux de voir M. Laromiguière porter les premiers coups à la doctrine long-temps sacrée de son maître, et s'obstiner pourtant à rester sous la même bannière, tout en donnant le signal de la défection. Voici la substance de sa doctrine, dépouillée toutefois des grâces de la diction de l'auteur (*a*).

A l'exemple de Condillac, M. Laromiguière partage ce qu'il appelle la pensée en entendement et volonté. L'entendement comprend trois facultés, et n'en comprend que trois : l'*attention*, qui donne des idées exactes des objets ; la *comparaison*, qui découvre les rapports ; le *raisonnement*, qui conduit aux principes, comme des principes il mène aux conséquences. L'attention concentre l'activité (*b*) ; la comparaison la partage, et n'est qu'une double attention ; le raisonnement la divise encore, et n'est qu'une double comparaison. M. Laromi-

---

(*a*) Quatrième leçon, 1re partie.

(*b*) Dans l'édition de 1820 on lisait : « Par l'attention, qui concentre la *sensibilité* sur un seul point ; par la comparaison, qui la partage, et qui n'est qu'une double attention ; par le raisonnement, qui la divise encore, et qui n'est qu'une double comparaison, l'esprit devient une puissance, *il agit* ». S'il était vrai que *concentrer ou partager la sensibilité* fût toute l'œuvre de l'esprit, le condillacisme aurait gagné sa cause. En publiant pour la première fois une critique de la doctrine de M. Laromiguière, j'avais soin de faire observer que ces paroles étaient tellement en opposition avec l'ensemble même de sa doctrine qu'il fallait les regarder seulement comme une réminiscence involontaire de l'ancien disciple de Condillac. Je ne m'étais point trompé ; car, dans l'édition de 1833 que j'ai actuellement sous les yeux, M. Laromiguière a substitué l'*activité* à la *sensibilité*.

guière se défend de ranger au nombre des facultés la sensibilité, la mémoire, le jugement, la réflexion et l'imagination, en disant que la sensibilité est une simple capacité; que la mémoire est l'action divisée ou réunie de l'attention, de la comparaison et du raisonnement (*a*); que, dans le jugement ou la perception de rapport, l'esprit n'agit plus; que la réflexion, se composant de raisonnements, de comparaisons et d'actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de ces facultés ; et qu'enfin l'imagination n'est que la réflexion combinant des images. La volonté comprend, comme l'entendement, trois facultés ni plus ni moins : le *désir,* qui dirige les facultés de l'entendement vers l'objet dont nous sentons le besoin; la *préférence,* qui fixe sur un seul point l'action des facultés qui se partageait entre deux ou plusieurs objets; la *liberté* enfin, qui suppose l'expérience du repentir, et qui choisit après délibération. En résumé, la liberté naît de la préférence; la préférence, du désir; le désir est lui-même la direction des facultés de l'entendement, qui naissent les unes des autres : le raisonnement, de la comparaison; et la comparaison, de l'attention. Par conséquent toutes les facultés, soit de l'entendement, soit de la volonté, dérivent de l'attention, c'est-à-dire du pouvoir que nous avons de concentrer notre activité *et notre*

(*a*) Quelque peu exact que soit ce que M. Laromiguière dit de la mémoire, qui ne suppose évidemment pas le raisonnement, puisque les brutes, qui ne raisonnent pas, se souviennent néanmoins, il y a encore ici un amendement considérable; l'édition de 1820 contenait cette étrange définition, qui est celle de Condillac toute pure : « La mémoire est un produit de l'attention, *ou ce qui » reste d'une sensation qui nous a vivement affectés* ».

sensibilité (*a*) sur un seul objet, pour les distribuer ensuite sur plusieurs.

41. Ce système des facultés de l'âme est sans contredit bien supérieur au précédent, et j'éprouve tout d'abord le besoin de témoigner mon admiration pour le haut mérite du philosophe et de l'écrivain. La partie de ses leçons où M. Laromiguière prouve, contre Condillac, qu'il faut ou nier l'activité, ou avouer qu'on ne la trouvera jamais dans la sensation, est traitée avec un talent supérieur. Lorsqu'il eut le courage d'établir cette polémique contre une doctrine qu'il avait long-temps professée lui-même, il rendit un service éminent à la philosophie française, qui se traînait alors sous le joug du sensualisme. Qui ne sait du reste que le style de son livre est un modèle de pureté et d'élégance? Mais le charme séducteur de ses leçons me semble une raison de plus d'en signaler les défauts.

42. Un des principaux mérites de M. Laromiguière est d'avoir osé douter de l'infaillibilité de son maître; un de ses torts est de n'avoir pas fait davantage. Aussi ce qu'il retient de la doctrine de celui-ci, se mêlant sans cesse à ce qui lui appartient en propre, en diminue-t-il singulièrement le prix. C'est à Condillac, par exemple, qu'il emprunte cette chimère de l'unité dans les facultés de l'âme, cette prétention de les faire dériver toutes d'un faculté première. Là où l'unité existe, le philosophe ne saurait rien faire de mieux que de la saisir; l'esprit

---

(*a*) Encore une réminiscence involontaire. Malgré les efforts qu'il a faits pour n'appartenir qu'à lui-même, M. Laromiguière est toujours demeuré sous le charme de Condillac.

humain en a tant besoin! Mais s'obstiner à la chercher, et prétendre l'avoir trouvée là où l'observation nous montre des faits multiples et irréductibles, c'est prendre l'œuvre de son imagination pour des réalités. Si toutes les facultés de l'âme dérivent d'une seule, elles ne sont toutes que cette première faculté modifiée, transformée ; l'âme n'aura donc plus qu'une faculté : qui oserait le prétendre?

43. Je dirai, avec M. Laromiguière, que la comparaison est une double attention; mais j'en conclurai contre lui qu'elle n'est pas une faculté distincte de l'attention. Ne dit-il pas lui-même que la réflexion, se composant de raisonnements, de comparaisons et d'actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de ces facultés? Eh bien donc! la comparaison, se composant de deux actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de l'attention. Il faut être d'accord avec soi-même.

44. Par la même raison, si le raisonnement n'était qu'une double comparaison, il ne serait pas une faculté distincte de la comparaison, ni par conséquent de l'attention. Mais est-il bien vrai qu'il ne soit qu'une double comparaison? Lorsque je dis : *La nature et les lois font au chef de famille une obligation de nourrir et d'élever ses enfants; or vous êtes chef de famille; donc la nature et les lois vous font une obligation de nourrir et d'élever vos enfants ;* je fais un raisonnement. Il est vrai que, pour le faire, il a fallu établir deux comparaisons : j'ai comparé alternativement l'idée de chef de famille avec l'idée des obligations qu'imposent la nature et les lois, et l'idée que j'ai de la personne à laquelle je m'adresse avec l'idée de chef de famille; mais ces deux comparaisons ne constituent pas encore le raisonnement, elles en sont seulement les préliminaires.

Bien plus les deux premiers jugements, *la nature et les lois font au chef de famille l'obligation de nourrir et d'élever ses enfants; or vous êtes chef de famille;* jugements qui résultent de ces deux comparaisons successives, ne constituent pas à eux seuls un raisonnement. Le raisonnement n'existe qu'après l'acte qui dégage la conséquence du principe où elle était renfermée, qu'après l'affirmation, le prononcé de ce jugement, *donc la nature et les lois vous font un devoir de nourrir et d'élever vos enfants,* comme contenu dans un autre jugement qui a précédé.

45. Je dirai, avec M. Laromiguière, que la sensibilité n'est qu'une simple capacité; que la mémoire, l'imagination et la réflexion, sans admettre toutefois les définitions qu'il en donne, ne sont pas des facultés distinctes d'autres facultés. Mais je ne vois pas pourquoi il refuse d'admettre le jugement. Le jugement est-il, comme il le définit, une *simple perception de rapport ?* N'est-ce pas plutôt l'acte par lequel l'esprit prononce, affirme un rapport? S'il était la perception d'un rapport, comme on ne peut pas percevoir un rapport qui n'existerait pas, il suivrait de là qu'il n'y aurait jamais de jugement faux. Or le contraire est évident. Quand l'épicurien, aveuglé par la passion de l'égoïsme, dit dans son cœur : *Les plaisirs des sens sont les plus grands biens,* il juge; il affirme un rapport entre les plaisirs des sens et les plus grands biens; mais ce rapport, il ne le perçoit pas, puisqu'il n'existe pas. Par le jugement, on réunit donc, on associe deux idées, ou on les sépare, soit qu'elles se conviennent, soit qu'elles ne se conviennent pas. C'est la définition de l'école : pour être vieille, elle n'en est pas moins juste. Juger c'est affirmer; il est inutile d'ajouter *ou nier,* puisque toute négation renferme une affirmation.

Le jugement comporte donc un acte; c'est donc une faculté.

46. Passons aux facultés que M. Laromiguière renferme dans la volonté. Selon lui, le premier mode de développement de la volonté c'est le désir, qu'il définit, absolument comme Condillac, *la direction des facultés de l'entendement vers l'objet dont nous sentons le besoin.* Remarquons que le désir, défini de la sorte, rentre dans l'entendement; car il n'est plus distinct des facultés qui le constituent. Le désir de Condillac et de M. Laromiguière n'est donc pas autre chose que l'entendement. Pourquoi donc alors distinguent-ils l'entendement de la volonté, si la première forme que revêt la volonté n'est que la réunion des actes de l'entendement? Au reste cette contradiction devenait une nécessité pour ces deux auteurs, puisqu'ils voulaient systématiser les facultés. Le fait complexe du désir, qui peut sans doute comporter dans ses accessoires, mais non pas nécessairement, la direction des facultés vers son objet, est, dans sa partie fondamentale, comme on l'a vu plus haut, un sentiment, et par conséquent un état passif, et non point un acte. Si l'on m'objecte qu'il y a des désirs criminels, et que nous ne sommes point responsables de ce que nous sentons, mais seulement de ce que nous *faisons*, je répondrai que tout le monde entend que nous pouvons être coupables par nos désirs, comme nous pouvons l'être par nos jouissances, c'est-à-dire non point par nos désirs en eux-mêmes, mais par les actes qui les ont fait naître ou qui les continuent.

47. La préférence et la liberté ne sont point, comme le prétend M. Laromiguière, deux facultés distinctes. Tout acte de préférence est un acte de liberté, soit qu'on

ait, ou non, délibéré; soit qu'on ait, ou non, éprouvé le repentir. Cette délibération, cette expérience du repentir, sont des circonstances en dehors de l'acte par lequel on préfère. Je choisis entre deux partis qui s'offrent à moi, je préfère l'un à l'autre, mais sans délibérer sur les suites ultérieures de mon choix. Quoi! vous ne voulez pas qu'il y ait là un acte de *liberté?* Cette doctrine n'aurait-elle pas de fâcheuses conséquences en morale? Il suffira donc de faire le mal de gaieté de cœur et avec légèreté, comme tant d'hommes imprudents ou profondément pervers, pour être dégagé de toute responsabilité morale? Il suffira donc aux grandes âmes, aux caractères généreux, chez lesquels la pratique de la vertu est, pour ainsi dire, une habitude et une passion, de se porter au bien par des mouvements rapides, irréfléchis, exempts de toute délibération, de tout calcul, pour être déshérités du mérite de leurs actes? Vous convenez vous-même qu'il n'y a pas de moralité sans liberté; vous dites qu'il n'y a point d'acte de liberté là où il n'y a point eu délibération préalable; et cependant vous ne nierez pas qu'on ne puisse faire le bien ou le mal sans avoir délibéré. On ne peut donc rapporter l'acte de préférence et l'acte de liberté à deux facultés distinctes. Les diverses modifications dont une faculté est susceptible dans la production de ses actes ne suffisent pas pour la décomposer en autant d'autres facultés, parce qu'alors chaque faculté se multiplierait d'une manière indéfinie. Tout acte de préférence est donc un acte de liberté : je n'ajoute pas *et réciproquement;* car le mot *préférence* est affecté à la liberté lorsqu'elle s'exerce en présence de deux idées, de deux partis, dans un sens plutôt que dans l'autre; circonstance qui ne se rencontre pas dans tout acte de liberté. Du

reste, ainsi que je le ferai voir plus loin, la liberté n'est pas une faculté distincte de la volonté, mais une propriété, un caractère de certains actes de volonté.

48. Dans le système de M. Laromiguière, on trouve bien des moyens d'arriver à la connaissance, mais on n'y trouve rien qui ait rapport à la faculté elle-même de connaître, de percevoir la vérité ou la nature des êtres. Cette faculté, quelque nom qu'on veuille lui donner, perception, intellect, entendement, en est incontestablement une. Comment soutenir en effet que cet acte par lequel l'esprit prend possession de la vérité n'est qu'un état passif?

49. Enfin M. Laromiguière ne parle pas de la faculté de mettre en mouvement les organes du corps, faculté qui doit être essentiellement rapportée à l'âme, comme je le ferai voir tout à l'heure.

50. En somme, je reproche à M. Laromiguière 1° d'avoir prétendu faire dériver les facultés les unes des autres, et les ramener à l'unité; 2° d'avoir mis au nombre des facultés élémentaires la comparaison et le raisonnement; 3° d'avoir fait du désir une faculté, et des actes de préférence autre chose que des actes de liberté; 4° d'avoir omis la faculté de mouvoir les organes, celle de connaître, et le jugement; 5° enfin d'avoir donné des notions inexactes du raisonnement et de la liberté.

---

51. Les deux systèmes précédents, quelque imparfaits qu'ils soient, le premier surtout, sont les seuls où l'on ait essayé une classification méthodique des modes actifs de l'âme, et qui m'aient paru mériter un examen détaillé. Sur cette question, l'une des plus ardues et en même

temps des plus importantes de la psychologie, la plupart des auteurs n'ont aucune théorie, et trouvent plus simple de suivre le sillon tracé par le programme officiel. J'arrive donc à l'exposition de ce qu'on me permettra d'appeler mon propre système. Si je ne suis pas encore entièrement dans le vrai, j'espère en être bien près. Le parti, toujours un peu coûteux pour l'amour-propre, que je prends de m'amender moi-même sur un point fondamental de ma doctrine, prouvera au moins la bonne foi et la sévérité que j'apporte à cet examen.

L'activité est une force, une puissance. Déterminons les formes simples et élémentaires, les facultés par lesquelles cette puissance se résout en actes.

52. Les mouvements de nos organes sont de deux sortes; les uns dépendent uniquement de lois physiologiques, et s'exécutent sans que nous le voulions et que nous le sachions : tels sont les mouvements automatiques du cœur, des poumons, etc. L'âme en est-elle le principe? C'est un mystère où la science humaine n'a évidemment rien à voir. Mais il y a d'autres mouvements, dont nous sentons irrésistiblement que nous sommes nous-mêmes le principe, qui sont produits par l'âme, par l'être qui constitue le moi ou la personnalité, quelle que soit la nature de cet être (je n'ai pas encore démontré sa spiritualité). Il ne tient qu'à nous de lever le bras, d'articuler des sons, etc.; ces mouvements organiques, si nous les exécutons, doivent être rapportés à notre activité. Nous avons donc la faculté de mettre en mouvement les organes ou au moins quelques-uns de nos organes : je l'appellerai *faculté motrice*. On peut, si l'on veut, lui donner un autre nom, pourvu qu'on la conserve. Elle est parfaitement distincte de toutes les autres, et

l'on ne saurait trop s'étonner qu'on n'en ait fait aucune mention dans les traités psychologiques, où l'on a tenté l'analyse des divers modes actifs de l'âme (*a*).

53. Pour percevoir la vérité, il faut faire effort; il faut se tenir prêt à la saisir quand elle apparaîtra. Ce travail préparatoire est pour nous une condition nécessaire de l'acquisition de la science. Or la faculté par laquelle nous *tendons* à la perception, nous faisons effort pour être prêts à connaître, quand certaines conditions seront données, c'est l'*attention*. Cette faculté s'exerce soit par l'intermédiaire des organes, soit sans cet intermédiaire, selon qu'il s'agit d'étudier le monde physique ou le monde métaphysique.

54. L'attention est une condition indispensable pour que l'acte par lequel nous prenons connaissance des choses s'accomplisse; elle prépare cet acte, mais elle ne le constitue pas. On peut avoir donné long-temps son attention sans pour cela connaître encore. L'acte par lequel on connaît enfin est donc un nouvel acte, parfaitement distinct de tous ceux que nous avons notés jusqu'ici. Je donne à la faculté qui le produit le nom de *perception*. Plusieurs philosophes, surtout les écossais, ne désignent sous ce nom que la connaissance acquise au

---

(*a*) Ce reproche, qui était complètement fondé lorsque je l'exprimai pour la première fois dans l'édition de 1830, doit aujourd'hui subir une restriction. Depuis, dans ses *Mélanges* publiés en 1833, et dans le cours qu'il professe, cette année, à la Sorbonne, M. Jouffroy a classé formellement cette faculté parmi les facultés irréductibles de l'âme humaine. Du reste je suis loin d'admettre sa classification, où figurent et la *sensibilité*, qui n'est point une faculté, et des *penchants primitifs*, et une *faculté expressive*, tous faits très-complexes, et qui ne sont rien moins qu'irréductibles.

moyen des sens. Quelques-uns alors, particulièrement Dugald Stewart (*a*), l'appellent souvent perception *externe* : ce qui fait supposer qu'ils admettent aussi une perception *interne;* et pourtant cette dernière dénomination n'est point usitée dans leur langue philosophique. C'est sans doute parce qu'ils ont compris que tout fait de connaissance était intérieur à l'âme; et c'est aussi précisément ce qui aurait dû leur faire rejeter l'expression de *perception externe.* N'est-il pas plus simple et plus naturel d'attacher, comme le faisait Descartes, une signification générale au mot *perception,* et de l'appliquer à toute connaissance, sauf à dire ensuite, si l'on veut, que l'objet de la connaissance est interne ou externe, selon qu'il appartient au monde de la conscience ou au monde des sens?

55. Enfin nous avons vu qu'affirmer un rapport entre deux idées, les associer, soit qu'elles se conviennent ou qu'elles ne se conviennent pas, soit que préalablement on ait perçu, ou non, un rapport entre ces idées, était un acte bien distinct des autres. Nous avons donné à la faculté qui produit cet acte le nom de *jugement.* Cette faculté enregistre nos connaissances acquises, et nous en fait acquérir de nouvelles; mais c'est un instrument dont très-souvent nous usons mal. Nous ne devrions juger qu'après avoir perçu; notre impatience n'attend pas toujours cette condition : de là les associations vicieuses d'idées, ou les affirmations gratuites. Lorsque nous nous hâtons de juger sans avoir perçu, si le jugement est faux, nous courons d'erreurs en erreurs; s'il est vrai, le mérite en est au hasard.

(*a*) *Esquisses de philosophie morale.*

L'analyse nous fait donc découvrir quatre formes élémentaires et irréductibles sous lesquelles se développe l'activité de l'âme, savoir : la faculté motrice, l'attention, la perception et le jugement.

Est-ce là tout? me dira-t-on; et la volonté, et la liberté, n'en faites-vous plus des facultés simples et élémentaires (*a*)? Non, et voici pour cela mes raisons.

56. La volonté est une faculté générale, et non point une faculté simple et indécomposable. C'est l'âme elle-même considérée en tant qu'elle est douée d'une force, d'une énergie propre; c'est l'activité même, prise dans sa complexité, et qui se développe dans les quatre formes simples que j'ai énumérées tout à l'heure. Une considération péremptoire me convainc à cet égard. Il n'y a pas d'acte qui soit purement et simplement un acte de vouloir. On ne veut pas rien, mais on veut ou mouvoir son corps, ou faire attention, ou percevoir, ou juger. Qu'on cite un acte *simple* de l'âme qui ne soit pas l'un de ces actes. Agir c'est vouloir, et réciproquement. Imprimer le mouvement aux organes, c'est vouloir sous une forme; faire acte d'attention, c'est vouloir sous une autre forme; percevoir la vérité, c'est encore vouloir sous une forme particulière; juger enfin, c'est toujours vouloir sous une nouvelle forme. Si, pour la perception et le jugement, cette manière de s'exprimer s'écarte du langage usuel, la faute en est à l'abus qu'on a fait du mot *volonté*. On emploie communément ce mot pour celui de *liberté*, qui dit davantage. Or on verra tout à l'heure que

---

(*a*) Je reconnais avoir commis, sur ce point, dans la première édition de ces leçons, une erreur que je m'empresse de relever.

les actes du jugement ne sont pas toujours libres, et que ceux de la perception ne le sont jamais : de là vient, la confusion du langage aidant, qu'on ne s'habitue pas à considérer les perceptions et les jugements comme des actes volontaires, et qu'à une vue superficielle ils n'apparaissent pas aussi évidemment avoir cette qualité que les actes de la faculté motrice et de l'attention. Mais il n'en est pas moins incontestable que, lorsqu'on perçoit, on veut percevoir, quoiqu'on ne puisse pas ne pas le vouloir, et que, lorsqu'on juge, on veut juger, quoiqu'on ne le veuille pas toujours librement. Or, dans chacun de ces cas, il n'y a pas deux actes, l'un de volonté, ayant une existence propre et isolée, l'autre de perception ou de jugement. Il n'y a qu'un acte, celui de percevoir ou de juger volontairement, c'est-à-dire en vertu de la force, de l'activité qui appartient à l'âme. La volonté, c'est donc l'activité même.

57. Quant à la liberté, ce n'est point une faculté distincte de la volonté, mais c'est la volonté affectant certains caractères particuliers, considérée dans certaines circonstances spéciales, et prenant alors un nom particulier. L'exercice de la volonté présente en effet deux caractères bien différents. Quand nous voulons certains actes, il peut arriver qu'il ne soit pas à notre disposition de ne pas les vouloir. Nous voulons produire tous nos actes instinctifs, et il ne dépend pas de nous de ne pas le vouloir; nous voulons percevoir la vérité quand elle nous apparaît, et nous sentons que nous ne pouvons pas ne pas le vouloir. La volonté n'exclut donc pas la nécessité. Mais tous nos actes sont-ils frappés de ce caractère de nécessité? Notre conscience et la voix du genre humain nous crient qu'il n'en est pas ainsi. Nous appliquons

actuellement notre attention à telle étude, et nous sentons que nous pouvons ne pas vouloir le faire; en présence de deux partis, parler ou nous taire par exemple, nous préférons l'un à l'autre, et nous sentons irrésistiblement que nous pouvons préférer l'autre. Dans une infinité de cas, nous agissons ou nous voulons librement, c'est-à-dire que, en mettant en jeu notre activité, nous pouvons ne pas la mettre en jeu, et *vice versâ;* nous sommes libres d'agir ou de ne pas agir; notre volonté enfin s'exerce librement. Ce que je ne fais qu'indiquer ici, je le démontrerai bientôt dans une dissertation spéciale. Pour le moment, je me borne à noter les deux caractères opposés que peut affecter la volonté ou l'activité. Vouloir librement, c'est donc toujours vouloir, mais dans certaines circonstances et avec certains caractères particuliers qui ne se rencontrent pas dans tous les actes de vouloir. La liberté n'est donc pas une faculté spéciale, distincte de la volonté; et, si nous continuons de dire, comme le permet l'usage, que l'âme humaine est douée de *liberté,* ce mot sera pour nous l'expression abrégée et synonyme de *volonté produisant librement certains actes.*

En résumé, l'activité ou la volonté revêt donc quatre formes simples et irréductibles, et n'en revêt que quatre.

58. La plupart des actes de la faculté motrice sont libres; d'autres sont instinctifs et par conséquent nécessaires : le nombre de ces derniers diminue en raison du développement de l'intelligence. La plupart des actes de l'attention sont dans le domaine du libre arbitre; quelques-uns sont instinctifs et nécessaires. Un caractère particulier de la perception, et qui la distingue des autres, c'est qu'elle est nécessitée dans tous ses actes. Lorsque certaines conditions sont données, lors même

qu'elles ont été données librement, nous percevons nécessairement. Une vérité de métaphysique ou de géométrie nous est démontrée : sommes-nous maîtres de ne pas la percevoir? Pas plus que nous ne sommes maîtres de ne pas voir en plein jour quand nous avons les yeux ouverts, ou de ne pas aimer le bien et haïr le mal. Quant à nos jugements, ils ne sont point libres lorsque nous percevons les rapports que nous affirmons; ils sont libres lorsque nous ne percevons pas les rapports que nous affirmons, que ces rapports existent ou qu'ils n'existent pas.

Il y a des facultés simples qui ne sont pas distinctes de celles que j'ai énumérées tout à l'heure, quoiqu'elles reçoivent d'autres noms.

59. Par la comparaison, l'âme applique à la fois son attention à deux idées ou même à un plus grand nombre, pour en connaître les rapports ; c'est par conséquent un acte multiple d'attention.

60. Par l'abstraction, selon la signification la plus simple du mot, l'âme considère un point de vue commun à plusieurs objets; elle ne considère plus l'individu dans sa complexité, mais une qualité qu'elle *sépare* du sujet : de là le nom d'abstraction. Cette opération, comme on voit, doit être rapportée à la perception. J'en parlerai plus longuement en traitant des idées abstraites.

61. Lorsque la perception a pour objet les propres modifications de l'âme, conçues comme telles, on lui donne souvent les noms de sens intime ou de conscience.

62. Le raisonnement est, comme je l'ai déjà fait observer, l'acte par lequel on prononce un jugement comme contenu dans un autre ; ce n'est donc pas autre chose que le jugement. Le raisonnement est souvent appelé du

nom de *raison*, qui désigne alors la faculté par excellence de l'âme humaine, celle qui est le plus fréquemment en jeu dans l'acquisition de la science. Il ne faut pas confondre la raison avec la perception; car on conçoit que la perception s'exerce sans le raisonnement, et l'on verra bientôt que la bête perçoit, et est incapable non-seulement de raisonnement, mais de simple jugement. Souvent encore on emploie le mot *raison*, mais abusivement, pour signifier l'ensemble des facultés qui ont rapport à la connaissance.

Il y a enfin des facultés composées de plusieurs facultés simples, et qui reçoivent aussi des noms particuliers.

63. Par la réflexion, l'âme se replie sur elle-même; c'est donc une faculté composée d'attention, de perception, et quelquefois aussi de jugement, s'exerçant sur les modifications mêmes de l'âme conçue comme distincte de tout ce qui lui est extérieur.

64. La mémoire, ou la faculté de rappeler les modifications passées, n'est autre chose que l'attention et la perception appliquées à ces modifications, qui apparaissent alors comme ayant déjà été éprouvées dans un autre temps. Le plus souvent la part d'attention que comporte la mémoire est libre. Souvent aussi l'exercice de cette faculté est machinal, et paraît être sous la dépendance de conditions organiques, comme on le voit dans la vieillesse et dans certaines maladies. La mémoire, comme toutes les autres facultés, et plus que les autres peut-être, accroît sa puissance par l'exercice, et de tout temps on a tenu compte de cette observation dans l'éducation de l'enfance. Mais il y a ici un écueil à éviter : en faisant prédominer avec excès l'exercice de cette faculté, on s'expose à l'enrichir aux dépens d'autres facultés

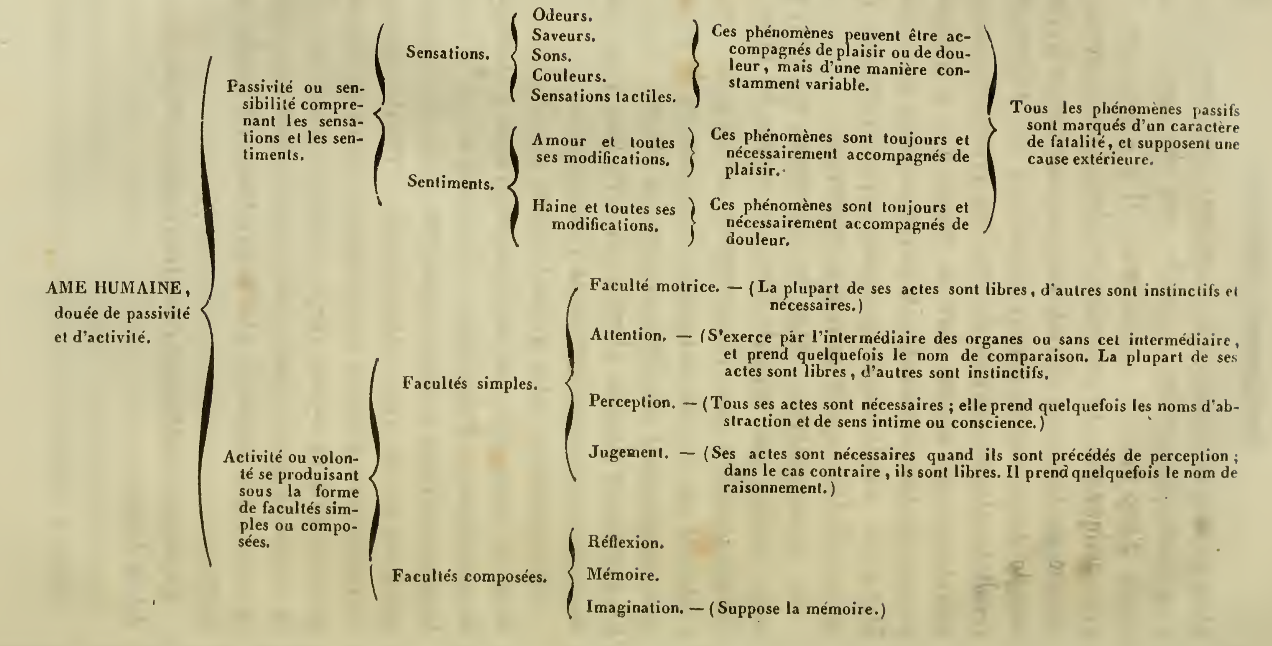
plus précieuses encore, du jugement par exemple, et rien n'est plus commun que de voir des esprits faux doués d'une mémoire prodigieuse. Il y a une sorte de gymnastique qui a la prétention de discipliner la mémoire comme on dresse un cheval dans un manége, et qui me semble éminemment propre à atteindre ces déplorables résultats; elle se compose de tous ces procédés mnémotechniques qui étaient fort en vogue il y a quelques années, et dont le moindre inconvénient était de ressembler à ces échafaudages qui coûtent plus à dresser que ne vaut l'édifice qu'ils servent à construire.

65. L'imagination, dans le sens étroit du mot, est cette faculté par laquelle l'âme se retrace les idées de choses sensibles sans l'intervention actuelle des sens; c'est donc une faculté composée d'attention et de perception s'appliquant aux idées acquises de choses sensibles. L'imagination suppose alors la mémoire, qui, à son tour, ne suppose pas nécessairement l'imagination.

L'imagination, telle qu'on l'entend en littérature et dans les beaux-arts, est un concours d'actes d'attention, de perception et de jugement; elle consiste dans des combinaisons d'idées de choses sensibles, dans des créations qui n'ont pas de type intégral dans la réalité, quoique leurs éléments aient été empruntés et n'aient pu être empruntés qu'à la nature. Ai-je besoin d'ajouter que c'est la faculté la plus brillante, mais aussi la plus capricieuse et celle qui demande le plus à être tenue en tutelle par la raison?

Le tableau analytique ci-après résume tout ce que j'ai dit de l'âme.

TABLEAU ANALYTIQUE DES DIVERS PHÉNOMÈNES PSYCHOLOGIQUES.



- **AME HUMAINE, douée de passivité et d'activité.**
  - Passivité ou sensibilité comprenant les sensations et les sentiments.
    - Sensations.
      - Odeurs.
      - Saveurs.
      - Sons.
      - Couleurs.
      - Sensations tactiles.
      - Ces phénomènes peuvent être accompagnés de plaisir ou de douleur, mais d'une manière constamment variable.
    - Sentiments.
      - Amour et toutes ses modifications. — Ces phénomènes sont toujours et nécessairement accompagnés de plaisir.
      - Haine et toutes ses modifications. — Ces phénomènes sont toujours et nécessairement accompagnés de douleur.
    - Tous les phénomènes passifs sont marqués d'un caractère de fatalité, et supposent une cause extérieure.
  - Activité ou volonté se produisant sous la forme de facultés simples ou composées.
    - Facultés simples.
      - Faculté motrice. — (La plupart de ses actes sont libres, d'autres sont instinctifs et nécessaires.)
      - Attention. — (S'exerce par l'intermédiaire des organes ou sans cet intermédiaire, et prend quelquefois le nom de comparaison. La plupart de ses actes sont libres, d'autres sont instinctifs.
      - Perception. — (Tous ses actes sont nécessaires ; elle prend quelquefois les noms d'abstraction et de sens intime ou conscience.)
      - Jugement. — (Ses actes sont nécessaires quand ils sont précédés de perception ; dans le cas contraire, ils sont libres. Il prend quelquefois le nom de raisonnement.)
    - Facultés composées.
      - Réflexion.
      - Mémoire.
      - Imagination. — (Suppose la mémoire.)

Quoique j'aie déjà parlé de la liberté, je crois devoir y revenir quelques instants à cause de l'importance de la matière.

66. Nous avons vu que toutes les modifications passives étaient nécessaires. Restent donc les actes. Or nous avons reconnu aussi que plusieurs actes, savoir toutes les perceptions, et quelques actes instinctifs de la faculté motrice et de l'attention, étaient soumis à la nécessité. Il y a d'ailleurs une infinité de circonstances, passagères il est vrai pour la plupart, où les facultés dont les actes peuvent être libres, s'exercent nécessairement, ou sont fatalement enchaînées : cela a lieu dans le sommeil, l'évanouissement, l'ivresse, et la folie dont l'extase n'est qu'une variété. Le fatalisme, comme toutes les doctrines fausses, contient donc quelque chose de vrai; car l'erreur toute pure n'entrerait jamais dans l'intelligence. Mais ce que le fatalisme contient de faux et d'immoral, c'est que *tous* nos actes soient nécessaires. L'analyse psychologique nous a déjà découvert le vide de cette assertion. Insistons encore.

67. Vous ouvrez un livre de géométrie; vous lisez, vous appliquez votre attention aux idées que représentent les signes que vous avez sous les yeux, et vous percevez enfin la vérité d'un théorème. Vous venez d'éprouver diverses modifications dont les unes sont libres et les autres ne le sont pas. Les sensations que vous recevez en ouvrant le livre, en dirigeant vos yeux sur les caractères qui y sont tracés, vous sentez qu'il ne dépend pas de vous de ne pas les éprouver. L'acte par lequel vous percevez la vérité du théorème, vous sentez que vous n'êtes pas libre en le produisant, lorsque ses conditions sont données. Mais les actes de la faculté motrice, par lesquels vous ouvrez le livre et dirigez vos yeux sur les caractères qui

y sont tracés, les actes d'attention que vous appliquez aux idées que représentent ces signes, sentez-vous de même qu'il ne dépend pas de vous de ne pas les produire? Non évidemment; mais vous sentez tout le contraire. Vous sentez irrésistiblement que, lorsque vous portez la main sur le livre, vous pouvez ne pas le faire, ou en prendre un autre; que, lorsque vous dirigez vos yeux sur le livre, vous pouvez vous en abstenir, ou regarder à côté; que, lorsque vous appliquez votre attention aux idées que représentent les caractères de ce livre, vous pouvez l'appliquer à telle autre chose, par exemple aux procédés typographiques par lesquels on a tracé ces caractères. Rien n'est plus intime que tout cela. Vous ne niez pas votre existence, votre pensée, etc. Pourquoi? Parce que vous sentez que vous existez, que vous pensez. Or vous sentez d'une manière aussi invincible que vous êtes libre dans la production des actes dont j'ai parlé en dernier lieu. Il y a évidence de l'une et de l'autre part; et, si vous refusez de croire que vous êtes libre, vous n'avez plus de raison pour croire que vous existez, que vous pensez, etc.

68. Nous ne sentons pas seulement que nous sommes libres dans nos actes du moment, mais encore nous pressentons que nous le serons dans nos actes futurs. Nous savons et nous réglons d'avance ce que nous ferons plus tard, s'il n'intervient pas de notre part une détermination opposée, ou quelque obstacle extérieur qu'il ne soit pas en notre puissance d'écarter. Or cette sorte de divination serait-elle possible si nous agissions toujours nécessairement? Aussi le sentiment intérieur est-il ici tellement entraînant que tous s'y rendent invinciblement. Toutes les actions, toutes les institutions humaines supposent la

croyance de la liberté; les lois et les contrats, les prières et les menaces, les jouissances de la vertu et les remords du vice, attestent éloquemment la persuasion universelle.

69. Si l'âme n'est jamais libre, elle est nécessitée dans tous ses actes. La nécessité peut provenir de deux sources, de l'essence même et de la nature du sujet, ou de l'action d'une cause extérieure. Or d'abord tous nos actes sont-ils nécessités par notre essence même, c'est-à-dire l'exercice de tous nos actes entre-t-il dans l'idée même de l'humanité, de telle sorte que vous cessiez d'être homme si, au lieu de prendre un livre, vous allez à la promenade; au lieu de lire, vous vous laissez aller au sommeil; au lieu d'appliquer votre attention aux idées que réveillent en vous les caractères que vous avez sous les yeux, vous faites des châteaux en Espagne? S'est-il jamais rencontré quelqu'un d'assez insensé pour le prétendre? Peut-on dire davantage que *tous* nos actes nous soient arrachés par une cause extérieure nécessitante? *Quelques-uns*, oui, ceux que nous sentons que nous ne pouvons pas ne pas produire. Mais *tous*, mais ceux dont nous sentons que nous pouvons nous abstenir? A quelles suppositions arbitraires n'est-on pas obligé d'avoir recours quand on nie l'évidence? Cette cause extérieure, quelle est-elle? Demandez-le aux fatalistes. C'est le destin, répond l'un; ce sont, dit un autre, les motifs d'après lesquels l'âme se détermine; selon un troisième, c'est Dieu. Le destin! qu'est-ce que le destin? Nous ne saurions nous contenter de mots sans idées; si l'on entend par là la Divinité, nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut en penser. Les motifs d'après lesquels l'âme se détermine à agir! Mais ces motifs ne sont pas des causes extérieures à l'âme et distinctes d'elle. Sans doute *ordi-*

nairement l'âme n'agit pas sans motifs ; cela veut dire qu'ordinairement elle n'agit pas sans se proposer quelque but; elle n'en demeure pas moins pour cela le principe libre de ses déterminations, puisqu'elle peut choisir et qu'elle choisit en effet entre ces motifs. Dieu enfin! Mais, quand nos déterminations sont mauvaises, Dieu fait donc le mal? Belle Divinité des fatalistes! Et, quand nos déterminations sont bonnes, quand nous faisons le bien, nous sentons irrésistiblement que nous avons mérité : Dieu se joue donc de sa faible créature en lui imprimant cet irrésistible sentiment?

L'âme n'est donc point nécessitée dans tous ses actes.

Examinons maintenant les conséquences du fatalisme dans l'ordre moral et dans l'ordre social.

70. Il sera démontré plus tard qu'il y a une différence essentielle entre le bien et le mal. Or, sans liberté, il n'y a aucune moralité dans les actes humains. Car alors l'homme soumis au joug de la nécessité ne peut vouloir que ce qu'il veut; il fait donc aussi nécessairement le bien que le mal; c'est-à-dire qu'il n'y a plus ni bien ni mal, ni mérite ni démérite. L'homme est aussi incapable de vertu que de vice; car il ne saurait y avoir de vertu pour celui qui ne peut faire le mal, ni de vice pour celui qui ne peut faire le bien. Le fatalisme détruit donc l'ordre moral.

71. L'ordre social, en réglant les rapports extérieurs des hommes, suppose pareillement leur liberté. Si donc toutes les actions humaines sont nécessaires, l'institution des lois civiles est dépourvue de sens, et leur sanction barbare (*a*).

(*a*) « Il serait absurde de prétendre diriger par des lois morales

Concluons que l'âme humaine est douée de liberté, en d'autres termes, que la volonté ou l'activité humaine peut s'exercer librement.

72. Le principal argument de certains fatalistes se tire de la prétendue impossibilité de concilier la liberté de l'homme avec ce qu'ils appellent la prescience de Dieu. Je ferai voir, en théologie, qu'on doit opposer une fin de non recevoir à cet argument. Si je m'y arrête dès à présent, c'est parce qu'il me fournit l'occasion de combattre une pernicieuse erreur qui tend à se glisser dans l'enseignement philosophique. M. Damiron (a) n'admet la prescience dans Dieu et la liberté dans l'homme qu'*à la condition que l'une expire où l'autre commence à paraître, et que celle-ci cesse à son tour au terme marqué pour celle-là ;*

» des êtres nécessités à toutes leurs actions. Il ne peut y avoir
» pour ceux-là que des lois physiques qui les contraignent irré-
» sistiblement, telles que les lois du mouvement pour la matière.
» L'être privé de liberté est dans l'impuissance d'obéir au précepte :
» il ne peut que céder à la nécessité.....

» Les lois, pour être observées, sont munies de la sanction des
» récompenses et surtout des peines. Mais c'est encore une absur-
» dité, c'est même une barbarie, s'il n'y a pas de liberté. De quel
» droit pourrait-on punir l'être qui ne fait que recevoir l'impulsion
» de l'invincible nécessité?..... Y a-t-il une loi qui ordonne de
» punir les personnes privées de liberté, les enfants, les insensés,
» les malades en délire? S'est-il jamais trouvé un juge qui ait ima-
» giné de les citer à son tribunal? On a vu des accusés, pour se
» soustraire à la condamnation, employer toutes sortes de moyens,
» excepté l'excuse de l'impérieuse nécessité. Et si un fataliste,
» étant juge, entendait un criminel se justifier par cette allégation,
» croirait-il devoir l'absoudre? » (De la Luzerne, *Dissertation sur la liberté*, ch. VI.)

(a) *Cours de philosophie*, T. I[er], *Psychologie*, pag. 287 et suiv.

en sorte que Dieu ne peut pas savoir d'avance ce que nous faisons librement, mais seulement ce que nous faisons fatalement, et aussi ce qui advient à la plante, au minéral, à tous les êtres enfin privés d'une intelligence et d'une liberté suffisantes pour se gouverner. Je ne m'arrêterai pas à montrer que la raison pour laquelle M. Damiron refuse à Dieu la prévoyance de ce que nous faisons librement, n'est autre chose que le sophisme vulgaire des fatalistes, qui appellent cause nécessitante d'un acte libre la vision, infaillible sans doute en Dieu, de cet acte, tandis que cette vision n'en est que la conséquence. Je me contenterai de faire voir que la science de Dieu ne pourra pas même alors s'étendre au monde physique et à ce qu'il y a de fatal dans l'homme. Est-ce que la volonté humaine n'intervient pas à chaque instant pour modifier *librement* les êtres de la nature, les détourner de la voie qu'ils suivraient s'ils étaient abandonnés à la seule action des lois de l'ordre physique? Pour choisir un seul exemple entre mille, comment Dieu a-t-il pu, comme vous le dites, régler invariablement tout l'avenir de ce bloc de carbonate de chaux, s'il ne peut pas savoir que demain je me déterminerai *librement* à aller l'extraire de la carrière, à en polir un fragment, à en calciner un second, à en placer un troisième dans l'angle d'un mur que, dans mille ans, des barbares viendront renverser *librement?* Et cette part fatale de la vie de l'homme que vous voulez bien accorder à la prévoyance divine, elle ne pourra pas non plus être sue de Dieu, ni réglée par lui nécessairement. Car souvent ce qui est fatal dans l'homme vient à la suite et en raison de ses actes libres. Comment Dieu, pour me borner encore à un seul exemple, peut-il savoir et régler que

demain tel homme perdra la raison et sera plongé fatalement dans un profond sommeil, s'il ne peut pas savoir que ce même homme ira *librement* se vautrer dans l'orgie? Dans l'existence de l'homme, le libre et le fatal se pénètrent, se croisent, se compliquent l'un l'autre sans interruption : comment donc Dieu pourra-t-il, ainsi que vous le dites vous-même, *coordonner* cette existence *à l'ensemble général des choses*, si un seul des éléments de cet ensemble lui est connu?

M. Damiron est donc forcément ramené au fatalisme pur, qu'il semble pourtant vouloir éviter. On ne saurait trop déplorer de pareilles erreurs de la part d'un esprit aussi élevé.

CHAPITRE II.

SIMPLICITÉ DE L'AME HUMAINE.

Nous pouvons maintenant aborder la haute question de la simplicité de l'âme; les recherches auxquelles nous venons de nous livrer dans le chapitre précédent nous rendront facile sa solution.

73. L'immatérialité du principe pensant a été souvent méconnue ou contestée. Elle a été méconnue par la plupart des anciens philosophes, qui ne surent pas s'élever à la vraie notion de la spiritualité (*a*); elle a été méconnue

(*a*) « Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem ; aliis pars quædam cerebri visa est animi principatum tenere ; aliis nec cor ipsum placet, nec cerebri quamdam partem esse animum : sed alii in corde, alii in cerebro dixerunt animi esse sedem et locum..... Zenoni stoico animus ignis videtur..... Aristoxenus intentionem ipsius corporis quamdam, velut in cantu et fidibus quæ harmonia dicitur, sic ex corporis totius naturâ et figurâ varios motus cieri, tanquam in cantu sonos...... Xenocrates animi figuram et quasi corpus negavit esse, verum numerum dixit esse cujus vis, ut jàm anteà Pythagoræ visum erat, in naturâ maxima esset. Ejus doctor Plato triplicem finxit animam cujus principatum, id est rationem in capite sicut in arce posuit, et duas partes separare voluit, iram et cupiditatem quas locis disclusit : iram in pectore, cupiditatem subter præcordia locavit..... Aristoteles, cùm quatuor illa genera principiorum esset complexus, è quibus omnia orirentur, quintam quamdam naturam censet esse è quâ sit mens..... animum ἐντελεχείαν appellat novo nomine, quasi quamdam continuatam motionem et perennem. » (CICÉRON, *Tusculanes*, liv. I, § 19, 20, 22.)

Cicéron ajoute : « Harum sententiarum quæ vera sit, Deus aliquis

aussi par plusieurs pères de l'église, notamment Tertullien, Arnobe, saint Jean de Damas et Tatien (*a*); elle a été contestée par un grand nombre de matérialistes, surtout chez les modernes. Leurs moyens se trouvent résumés dans l'ouvrage du baron d'Holbach intitulé *Système de la nature*, ouvrage qu'il faut lire pour prendre en dé-

---

» viderit; quæ verisimillima, magna quæstio est. » (§ 23.) Cependant il se prononce dans le même livre d'une manière formelle : » Dubitare non possumus, nisi planè in phycisis plumbei simus, » quin nihil sit animus admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod cùm sit, » certè nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, » nec interire igitur. » (§ 71.)

Ces paroles sont celles d'un homme qui croit à la simplicité et à l'immortalité de l'âme.

A ce propos je relèverai une méprise étrange : l'auteur d'un livre élémentaire de philosophie, pour justifier le reproche, qu'il adresse à Ciceron, d'avoir des opinions flottantes sur l'immortalité de l'âme, cite ces paroles des *Tusculanes :* « Nescio quomodò, » dùm lego, assentior; cùm posui librum, et mecum ipse de immortalitate animorum cœpi cogitare, assensio omnis illa elabitur. »

On oublie de dire que Cicéron met ces paroles dans la bouche d'un autre. Il s'écrie : « Num eloquentiâ Platonem superare possumus? Evolve diligenter ejus eum librum, qui est de animo : » ampliùs quod desideres nihil erit. » Alors un de ses interlocuteurs lui répond : « Feci me Hercule, et quidem sæpiùs : sed nescio » quomodò, dùm lego, assentior; cùm posui librum, et mecum » ipse de immortalite animorum cœpi cogitare, assensio omnis » illa elabitur. » (Liv. I, § 25.)

Il me semble qu'un homme comme Cicéron valait bien la peine qu'on y regardât de plus près. Une pareille distraction est d'autant plus funeste qu'elle est contagieuse : on la retrouve dans un autre livre, publié depuis.

(*a*) Voir le *Cours d'histoire moderne* de M. Guizot, année 1829, 6e leçon.

goût le matérialisme. La plupart des physiologistes modernes, particulièrement Cabanis dans ses *Rapports du physique et du moral*, et récemment M. Broussais dans son ouvrage *de l'Irritation et de la Folie*, ne voient dans les modifications intellectuelles que diverses modifications du cerveau, des nerfs, etc.; dans l'être pensant, que de la matière organisée. On doit à la mémoire de Cabanis de dire que, dans une lettre posthume publiée par le docteur Bérard, il abandonne ses premières opinions, et reconnaît formellement la nécessité d'un principe immatériel.

Les preuves qui établissent la simplicité de l'âme sont nombreuses : j'exposerai seulement les principales.

74. *Unité des modifications en général du principe sentant et actif.* Si vous donnez une sensation, une volonté à un sujet composé, vous êtes obligé ou de la donner tout entière à chacune des parties, ou de la distribuer par fractions dans les diverses parties du sujet. Dans le premier cas, elle ne sera plus une, mais multiple, ce qui est en opposition avec ce que nous atteste la conscience. De plus, comme les parties d'un sujet étendu et composé se subdivisent d'une manière indéfinie, lorsque ce sujet produira, par exemple, un acte d'attention, non-seulement ce ne sera pas *un* acte, mais ce seront *des* actes dont vous n'assignerez jamais le nombre. Dans le second cas, la sensation ou l'acte prendra les formes et les propriétés du sujet composé. Si l'on suppose un tiers, un quart de sujet, on supposera un tiers, un quart de sensation, de désir, de volonté. D'un autre côté, le principe pensant n'aura pas et ne pourra jamais avoir la conscience de ses modifications; car, comme chaque partie du sujet ne possède qu'une portion de modification, elle n'aura *tout au plus* que la conscience de la partie de modification qui

l'affecte, et rien dans tout le sujet n'aura le sentiment de toute la modification. Ici encore nous nous trouvons en contradiction avec l'expérience. La sensibilité et l'activité ne sauraient donc appartenir à un sujet composé.

75. *Simplicité du principe qui compare et qui juge.* Le principe pensant a la faculté d'associer ou de séparer ses idées. Pour cela, il a fallu comparer préalablement les deux termes du jugement. Or, pour comparer ces deux termes, il faut que le principe pensant puisse les avoir simultanément présents; il suit de là qu'il est simple. En effet cette présence simultanée de deux termes ne peut avoir lieu si le sujet qui compare est composé. Où seraient ces deux termes? tous deux à la fois dans chaque partie du sujet composé? Mais alors les idées et les comparaisons se multiplient. Un ici, et l'autre là? Dans ce cas, qui aura le sentiment simultané de ces deux termes, et comment la comparaison et le jugement seront-ils possibles? Le principe pensant, puisqu'il a la faculté d'associer ou de séparer ses idées, de juger, est donc simple.

76. *Impossibilité où se trouve l'hypothèse matérialiste de rendre compte des modifications du principe pensant par les impressions produites sur les organes.* Dans cette hypothèse, toutes les modifications du principe pensant sont le résultat des impressions produites sur les organes, et doivent s'expliquer par ces impressions. Or cela est contredit par l'expérience. D'abord les modifications actives, quoiqu'elles se produisent quelquefois à l'occasion d'impressions sur les organes, peuvent avoir lieu sans la condition préalable de ces impressions. Les modifications passives ne sont pas non plus des effets mécaniques d'impressions sur les organes. On ne saurait confondre le mouvement mécanique imprimé aux organes avec la sensation de couleur,

de saveur qui naît à sa suite, ni surtout avec un sentiment de joie ou de désir. Puis on ne saurait appliquer à la production des modifications intellectuelles l'invariable loi, que nous trouvons dans l'ordre mécanique, de la proportion entre les effets et leurs causes, de l'uniformité et de l'universalité de la production de ces effets, les mêmes causes étant données. L'homme des champs voit un fruit se détacher de l'arbre qui l'a porté : à la suite de cette sensation, trouve-t-il, comme Newton, le système du monde? La vue d'un acte moral réveille-t-elle chez le philosophe et chez l'homme inculte les mêmes idées, donne-t-elle lieu aux mêmes conceptions? Celui qui cultive les arts et celui qui est étranger à leurs jouissances éprouvent-ils les mêmes impressions morales à l'occasion des mêmes impressions produites sur les sens? Les modifications de la substance pensante ne peuvent donc trouver leurs causes dans les impressions mécaniques produites sur les organes; l'hypothèse matérialiste ne rend donc pas compte de ces modifications, qui ne peuvent s'expliquer qu'en admettant un principe distinct du corps.

77. *Impuissance de l'organisation pour rendre la matière pensante.* Les matérialistes ne vont pas jusqu'à donner la pensée à la matière en tant qu'elle est matière; car alors il faudrait la donner à toute matière, même brute et inorganique : ils ne la donnent qu'à certaine matière organisée. Voyons donc si, en s'organisant, la matière acquiert la faculté de penser. Sans qu'il soit besoin de connaître tous les mystères de l'organisation, on a droit d'affirmer que, en donnant une disposition relative, quelle qu'elle soit, aux parties de la matière, elle peut bien leur surajouter des accidents qu'elles n'avaient point au-

paravant, et qui ne répugnent pas à leur nature; mais elle ne va pas jusqu'à détruire leur essence, les attributs sans lesquels on ne saurait les concevoir; elle n'anéantit pas leur inertie, leur étendue, leur divisibilité. Si ces qualités essentielles persistent dans la matière organisée, et s'il est prouvé qu'elles sont incompatibles dans le même sujet avec la pensée, il en résulte que la matière organisée ne peut pas plus penser que la matière brute.

78. *Ame, esprit, substance immatérielle,* sont des mots, dit l'auteur du *Système de la nature,* vides de sens, et auxquels il est impossible d'attacher aucune idée.

— Nous éprouvons des sensations, des sentiments; nous produisons divers actes de volonté. Rien n'est plus sûr que cela : le matérialiste en convient comme tout le monde. Or nous nous assurons par l'observation et le raisonnement que de pareilles modifications ne sauraient appartenir à un sujet composé; c'est donc avec raison que nous les rapportons à un principe simple et distinct du corps. Ce principe, il faut lui donner un nom quelconque; si l'on ne veut pas l'appeler âme, esprit, etc., qu'on l'appelle autrement; la seule chose qui importe, c'est que l'on reconnaisse son existence. Pour nous, usant d'un droit que personne ne saurait nous contester, nous continuons de l'appeler âme, esprit, etc., parce que nous ne voyons pas la nécessité de changer, sur ce point, la langue vulgaire. Ces mots âme, esprit, etc., ne sont donc pas pour nous vides de sens; ils ne sont pas sans représenter quelque idée, puisqu'ils représentent celle du principe pensant et immatériel, dont l'existence nous est démontrée aussi rigoureusement que quoi que ce soit.

79.— Pour affirmer que la matière ne peut pas penser, il faudrait en connaître toutes les propriétés.

— Cela n'est point nécessaire; il suffit que nous lui en connaissions d'incompatibles avec la pensée: or nous concevons l'incompatibilité de la pensée avec plusieurs propriétés connues de la matière, telles que l'étendue, la divisibilité, l'inertie; propriétés que ne détruiront pas les propriétés inconnues, si jamais nous venons à connaître ces dernières.

80. — Toutes les modifications du principe pensant sont dans la dépendance absolue de conditions organiques; ce que l'on appelle le moral de l'homme n'est donc que l'ensemble des modifications du physique, et par conséquent il n'y a pas dans l'homme une substance distincte de son corps, une âme immatérielle.

— Quand on accorderait ce qui est démenti par les faits et par le raisonnement, et ce qui aurait du reste le grave inconvénient de porter atteinte à la liberté humaine, savoir que le moral de l'homme dépend *absolument et universellement* du physique, il ne s'ensuivrait pas que le moral et le physique, que le principe pensant et le corps soient identiques, et il resterait éternellement à prouver que les modifications du principe pensant, qui sont simples, peuvent appartenir à un sujet composé. Je vais plus loin : je pense que, plus on insiste sur la dépendance du moral et du physique, plus on nous donne gain de cause sur l'existence d'un principe spirituel distinct du corps. En effet, plus on dit que le moral dépend du physique, plus on constate deux faits distincts, et qu'on ne peut réduire l'un dans l'autre. Si le moral n'est pas le physique, et réciproquement, il y a donc dans l'homme autre chose que le corps, qui n'a rien que de physique; il y a donc un principe immatériel.

Mais, sans nier que certaines modifications morales dé-

pendent de conditions organiques, je prétends que cette dépendance n'est pas aussi absolue qu'on la fait. Je n'aborde pas de suite cette grave discussion, qui trouvera sa place dans le chapitre suivant.

81. Les raisons sur lesquelles j'ai fondé la spiritualité du principe pensant supposent, comme on l'a vu, l'inertie de la matière, et la contradiction essentielle qu'il y aurait à ce qu'elle devînt le sujet de la pensée. La thèse que je viens d'établir ne conclut donc pas seulement contre le matérialisme, mais encore contre une sorte de spiritualisme, excessif en apparence, de quelques panthéistes de nos jours. Selon eux, le monde matériel est animé et actif; il est plein de *forces* qui agissent sans cesse : bien plus, il y a de la pensée, de l'amour, une direction d'action et des déterminations dans la plante et la pierre même (*a*). Or spiritualiser ainsi la matière ne vaut pas mieux que matérialiser l'esprit, et ne s'en éloigne pas du reste autant qu'on pourrait le croire. Au point de vue de cette doctrine, l'esprit ne diffère du corps qu'en ce qu'il est une force indivise, tandis que le corps est une force multiple. Mais une force multiple est la réunion de plusieurs forces indivises; il y a donc identité de nature entre l'esprit et les éléments constitutifs du corps. On voit donc qu'un pareil spiritualisme fraternise parfaitement avec le matérialisme. Je ne parle pas de tout ce qu'il y a de hardi à donner le même nom de *force* à l'âme, être simple et actif, et au corps, être composé et inerte, ni de toute la confusion que ce langage introduit dans les notions opposées que nous avons des deux substances.

(*a*) Voir le *Cours de philosophie* de M. Damiron, tome Ier, *Psychologie,* p. 401 et 403, éd. de 1834.

Je ne demande pas non plus de combien de forces élémentaires se compose la force multiple qu'on appelle un corps. Leur nombre doit être indéfini comme la divisibilité de la matière, et, puisqu'elles agissent toutes, et qu'il n'y a pas de raison pour que l'une d'elles s'arroge le droit de commander aux autres, il n'est pas médiocrement embarrassant d'avoir à expliquer comment elles se concertent pour concourir aussi parfaitement, aussi exactement, à produire leurs effets; ce qui est au contraire d'une extrême lucidité pour celui qui, ne voyant dans la matière qu'un ensemble de molécules inertes, admet, en dehors du monde matériel, une intelligence et une puissance suprême qui en règle tous les phénomènes.

CHAPITRE III.

LIMITES DU PHYSIQUE ET DU MORAL, DE LA PHYSIOLOGIE ET DE LA PSYCHOLOGIE.

82. La plupart des physiologistes modernes ne parlent guère de l'âme que par concession, et ils lui font jouer un rôle si peut important qu'on pourrait facilement s'en passer ; d'autres, moins hardis, la mettent dans une dépendance servile et absolue des organes : presque tous ont cela de commun qu'ils prétendent avoir seuls éclairci la question de la nature du principe pensant et de ses facultés. Ce sont ces prétentions que j'entreprends de signaler. La division des sciences, cette œuvre immense qui a coûté tant de veilles à Aristote et à Bacon, si laborieusement avancée de nos jours, produirait, dans l'ordre intellectuel, si elle pouvait être achevée, les prodiges que nous voyons maintenant réaliser dans l'ordre mécanique et industriel par la division du travail. Sous ce rapport, l'empiètement de la physiologie sur le domaine de la psychologie arrête les progrès de la science, et ne me paraît pas avoir assez attiré l'attention des philosophes.

83. Comme je ne veux être ni au-delà ni en deçà de la vérité, je me hâte de reconnaître l'importance de la physiologie restreinte dans ses limites naturelles; je pense qu'elle offre à l'art si estimable du médecin de puissants moyens, qu'elle peut même fournir quelques secours aux applications pratiques de la morale, qui ne sauraient

être isolées complètement des données physiques de l'humanité : mais à la psychologie, à la métaphysique, que donne-t-elle? Rien, absolument rien. Les conditions physiques de la manifestation de quelques phénomènes intellectuels sont des faits que suppose le psychologiste, et qu'il ne nie pas ; mais à quoi lui servira la dissection du corps, quand il veut atteindre l'âme, ses facultés, ses divers modes? C'est certainement la plus admirable des machines que le corps humain ; mais, quand vous en connaîtriez tous les ressorts, tous les leviers, quand vous pourriez en parcourir en tous sens les plis et replis, vous n'y rencontreriez jamais le principe d'action. Les mouvements volontaires ne s'exécutent point par contact, comme ceux qui trouvent leur cause dans les lois secondaires de la nature extérieure; ces mouvements *primitifs*, le corps les reçoit immédiatement de l'action d'une substance immatérielle. La manière dont un esprit agit sur un corps fût-elle plus incompréhensible encore, il n'en demeurerait pas moins vrai non-seulement qu'un esprit peut, mais qu'un esprit seul peut donner la premiére impulsion à la matière. C'est une des plus vulgaires notions que les corps sont inertes de leur nature; si, par impossible, il n'existait que de la matière, elle serait donc éternellement en repos : la cause de son mouvement ne peut donc se trouver que dans un esprit. Cette puissance que Dieu exerce sur l'universalité, il a donné à notre âme de l'exercer sur une portion de la matière, quoiqu'il ait plu à sa sagesse que nous l'exerçassions aveuglément. Tout cela est évident, s'il y a quelque chose qui le soit. Aussi long-temps donc que vous ne ferez que vous entourer de matière, l'âme échappera éternellement à vos investigations, et vous n'atteindrez jamais la raison

de la vie et du mouvement. Ainsi donc, en se restreignant même dans l'ordre des phénomènes qui tiennent à la sensibilité, on voit que la science qui étudie le jeu des organes ne saurait avoir pour objet direct ces phénomènes : que serait-ce donc si nous entrions dans l'examen des phénomènes intellectuels, si nous étudiions l'âme se modifiant elle-même par sa propre énergie, créant, au moyen de la réflexion, la *science*, qui eût été à jamais impossible pour un être doué de la seule propriété de sentir?

84. On a adressé jusqu'à satiété à la métaphysique le reproche de s'attacher uniquement à la cause première, à de vagues hypothèses, et de négliger l'étude des faits (*a*). J'avoue qu'une science qui ne reposerait pas sur des faits serait privée de fondement; mais aussi la métaphysique ne s'appuie-t-elle pas sur des faits? Ne part-elle pas des phénomènes que saisit la réflexion? Ne sont-ce pas là des faits? Prétendra-t-on donner ce nom aux seules combinaisons de la matière? Du reste je défie le plus habile homme de faire une science proprement dite avec des faits matériels seulement. Toute science, que ceux qui la cultivent le sachent ou ne le sachent pas, a sa partie métaphysique.

85. Les anciens physiciens, au lieu de se condamner à l'observation minutieuse des phénomènes, avaient presque tous pris un autre point de départ; ils voulaient construire le monde *à priori* : de là cet état de stagnation

---

(*a*) Voyez surtout l'ouvrage de Cabanis intitulé *Rapports du physique et du moral de l'homme*, ouvrage où cette accusation se reproduit à chaque page.

complète où la science restait depuis des siècles, jusqu'au moment où Bacon, osant se débarrasser des entraves de la routine, remit les philosophes sur la voie de l'expérience. Mais tel est le penchant de l'esprit humain pour les vues exclusives que, une fois saisi d'un moyen d'investigation, il veut l'appliquer à tous les ordres de connaissances. Cette apparence de simplicité le séduit, et le pousse insensiblement dans l'erreur. Une fois égaré, on ne voit plus où il pourra s'arrêter, parce que, se rappelant le principe dont il est parti, principe qui a été un instant fécond en découvertes, il marche avec assurance, ne soupçonnant pas qu'il a franchi des intervalles immenses, et qu'il n'est plus sur le même terrain qu'il foulait au commencement de sa course. L'expérience des sens avait fait faire de grands progrès aux sciences physiques. Il fallait s'en tenir là; mais on a voulu la transporter dans l'ordre psychologique, et elle n'y a fait que des ravages. Dans ce nouvel ordre de choses, celui qui veut acquérir quelques connaissances est obligé de rentrer en lui-même, et d'imposer silence aux sens. Les divers modes d'activité du principe pensant, tous ses phénomènes, sans excepter la sensation, ne peuvent être saisis et observés que par le sens intérieur, qui n'a que faire de tout le travail, de tout le mécanisme des organes. Est-ce là la marche qu'on a suivie dans ces derniers temps? Non; on a demandé aux sens et à leurs organes les matériaux de toutes les connaissances. Après avoir fait bon marché des rêves de Platon, rêves sublimes et qui étonneront toujours par la profondeur et l'inépuisable fécondité de vues, rêves que je ne prétends pas du reste légitimer, on ne s'est point aperçu qu'on y substituait, sinon dans l'expression, au moins dans la

réalité, les espèces ridicules d'Epicure. Locke et Condillac ont préparé ces étranges aberrations; Condillac surtout, qui, après avoir démontré l'activité et la spiritualité du principe pensant, s'est singulièrement contredit lui-même en ne voulant plus y voir que des sensations. Cet auteur était loin de s'apercevoir qu'il faisait aux matérialistes la plus large concession que la philosophie leur eût jamais faite. Voyez aussi comme ils se sont empressés d'en prendre acte en poussant de grands cris de victoire! De là en effet au matérialisme il n'y a plus qu'un pas. Ce pas, Condillac n'a point voulu le faire. Mais d'autres le feront pour lui : lorsqu'on a posé un principe, la puissance d'un souverain n'en retiendrait pas les conséquences. Si la sensation est le seul mode de l'âme, celui auquel tous les autres sont réductibles, nous sera-t-il possible de nous élever jamais à la sublime notion de la spiritualité? Car, on ne saurait trop le remarquer, quoique les sensations ne puissent appartenir qu'à une substance immatérielle, ce ne sont pas les sensations qui nous dévoilent le principe spirituel, mais la faculté d'apercevoir les sensations. Un être qui sentirait seulement, loin de pouvoir se distinguer de ce qui n'est pas lui, ne *saurait* pas même qu'il existe, quoiqu'il le *sentît*. Il serait au-dessous de la brute, qui ne *sait* pas non plus qu'elle existe, mais dont l'âme au moins n'est pas dépourvue d'activité, comme le prouvent les mouvements volontaires que nous lui voyons exécuter; seulement l'activité de cette âme ne se replie pas sur elle-même, elle ne réfléchit pas.

86. Les physiologistes ont fait leur profit de cette philosophie des sens. Ecoutons l'un des plus célèbres d'entre eux : « Les écrivains, dit Cabanis, qui se sont occupés

» avec quelque profondeur de l'analyse des idées, et des » principes de la morale privée ou publique, ont presque » tous senti la nécessité de se diriger, dans leurs recher- » ches, d'après la connaissance de la nature humaine » physique. Comment en effet décrire avec exactitude, » apprécier et limiter sans erreur *les mouvements d'une* » *machine et les résultats de son action*, si l'on ne connaît d'a- » vance sa structure et ses propriétés?... C'était de Locke » que la plus grande et la plus utile révolution de la phi- » losophie devait recevoir la première impulsion. C'était » par Locke que devait, pour la première fois, être ex- » posé clairement et fortifié de ses preuves les plus direc- » tes cet axiome fondamental que toutes les idées vien- » nent par les sens, ou sont le produit des sensations. » Helvétius a résumé la doctrine de Locke : il la pré- » sente avec beaucoup de clarté, de simplicité, d'élé- » gance. Condillac l'a développée, étendue, perfection- » née : il en démontre la vérité par des analyses toutes » nouvelles, plus profondes et plus capables de diriger » son application (*a*) ». Ainsi, grâces aux complaisances de quelques philosophes, voilà les physiologistes *seuls* en possession de connaître et d'expliquer l'homme, puisque seuls *ils connaissent la structure de la machine*. Mais, à peine introduits dans le sanctuaire, ils éconduisent leurs introducteurs : « Notre admiration pour l'esprit sage, » étendu, profond d'Helvétius, pour la raison lumineuse » et la méthode parfaite de Condillac, ne nous empê- » chera pas de reconnaître qu'ils ont manqué l'un et l'au- » tre de connaissances physiologiques, dont leurs ouvra-

(*a*) *Rapports du physique et du moral de l'homme*, préface, édit. de 1815.

» ges auraient pu profiter utilement. S'ils eussent mieux » connu l'économie animale, le premier aurait-il pu sou- » tenir le système de l'égalité des esprits? Le second n'au- » rait-il pas senti que l'âme, telle qu'il l'envisage, est » une faculté, mais non pas un être ; et que, si c'est un » être, à ce titre elle ne saurait avoir plusieurs des qua- » lités qu'il lui attribue (*a*)? » De quoi aussi Condillac s'avise-t-il en voyant dans l'âme autre chose qu'une *faculté?* Quant à Helvétius, on s'étonne de le voir ainsi gourmander. S'il prétend que toutes les intelligences sont égales, ce qui est insoutenable aux yeux de tout le monde, et spécialement de celui qui ne croit qu'à l'*économie animale,* en revanche il s'épuise à établir que, dans l'homme, tout se réduit à sentir, et qu'il n'y a de principe et de règle des actions que l'intérêt personnel : la *sagesse, l'étendue* et la *profondeur* de ces conceptions devaient lui faire trouver grâce. Locke, qui est pourtant bien plus métaphysicien qu'Helvétius, est traité avec plus de respect. Or voici pourquoi : « Il faut observer que » Locke était *médecin;* et c'est par l'étude de l'homme » physique qu'il avait préludé à ses découvertes dans la » métaphysique, la morale et l'art social (*b*) ». Cabanis, qui était médecin aussi, pardonne, comme on voit, en faveur de la médecine, même aux *découvertes de la métaphysique.* Mais revenons à des formes plus sévères de raisonnement.

87. Je dirai d'abord à ceux des physiologistes dont les ouvrages n'indiquent pas clairement s'ils admettent

---

(*a*) *Rapports du physique et du moral de l'homme,* 1er mém., § 2.

(*b*) *Ibid.*

un principe distinct du corps : « Vous êtes ou vous n'êtes pas matérialistes. Si vous l'êtes, il vous faut de deux choses l'une, ou nier la pensée, ce qui n'est pas facile; ou prouver qu'elle peut être une modification de la matière, ce qui l'est encore moins. Si vous ne l'êtes pas, dites-le nettement, et dès lors ne paraissez pas embarrassés de l'âme, afin qu'on ne puisse pas dire que vous craignez de reconnaître vos titres de noblesse ».

88. A ceux qui admettent formellement l'âme, mais qui la réduisent à une dépendance servile, je dirai : « Si vous reconnaissez l'existence d'une substance spirituelle, distincte du corps, ne reculez pas devant les conséquences. Reconnaissez donc que, dans l'hypothèse même qui vous est le plus favorable, et que vous êtes loin d'établir, où toutes les modifications de la substance immatérielle demanderaient le concours de certaines modifications du corps, celles-ci ne seraient que des occasions, des conditions, et non des causes ».

89. C'est un dogme favori de plusieurs physiologistes, que le développement plus ou moins complet, l'exercice plus ou moins libre des facultés de l'âme dépend uniquement de conditions physiques, telles que la constitution plus ou moins parfaite des organes et particulièrement du cerveau, l'influence du climat, du genre de vie, de l'âge, du sexe, etc. Mais ils sont loin d'établir cette assertion. A peine s'entendent-ils entre eux : c'est une chose fort curieuse que le rapprochement de leurs théories. Rien de moins sûr ni de moins bien constaté que le petit nombre de données qu'ils ont recueillies ; rien de plus hasardé ni de plus arbitraire que les conséquences générales qu'ils en déduisent. On ne s'attend pas à ce que j'entre dans ce dédale. Je me contenterai de quelques

exemples éclatants. Cabanis et M. Richerand s'appuient des observations de Morgagni, qui prétendrait avoir trouvé le cerveau d'une mollesse extraordinaire chez des imbéciles, d'une fermeté extrême chez des fous furieux, d'une consistance très-inégale chez des personnes attaquées de délires moins violents. Tout en faisant grand bruit de ces observations, faites non plus sur des êtres vivants, mais sur des cadavres, le premier avoue que *Pinel n'a souvent rien trouvé de semblable;* le second, *que nos connaissances sur la structure du cerveau et des nerfs sont trop bornées, les ouvertures des cadavres de maniaques trop peu nombreuses, pour qu'on puisse assurer ou nier que le dérangement de l'intellect dépende constamment d'une lésion organique* (*a*). Veut-on un autre exemple? La plupart des physiologistes soutiennent encore aujourd'hui que l'étendue et la force de l'intelligence sont proportionnelles au développement plus ou moins considérable de la masse encéphalique comparativement à la masse totale de l'animal. D'après cette théorie, la balance se trouverait le seul juge compétent de la diversité des intelligences, et résoudrait toutes les questions que fait naître ce mystérieux sujet. On s'est donc mis à peser des masses, à mesurer des volumes, afin de déterminer l'échelle psychologique des espèces animales. Mais la balance n'est pas complaisante, et n'a aucun intérêt à altérer les faits. Il est donc arrivé qu'elle accusât souvent autre chose que ce qu'on lui demandait. Par exemple elle a fait voir que le phoque était, de tous les mammifères, y compris l'homme, celui qui a la pulpe cérébrale la plus dévelop-

(*a*) Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1er mém., § 6, note. — Richerand, *Eléments de physiologie*, § 156, édition de 1807.

pée comparativement à sa masse totale ; le cheval au contraire, celui qui a le cerveau le plus petit. Il s'ensuivait que, dans l'ordre intellectuel, l'homme marche à la suite du phoque, et le cheval après tous les autres animaux, au moins dans la section mammalogique. Cette conclusion n'avait pas de chance d'être bien accueillie. On n'a pas osé proclamer que l'homme n'est pas le plus intelligent, ni que le cheval est le plus stupide des mammifères. Quelques physiologistes, hommes de sens et de bonne foi, ont tout simplement avoué que ce système était insoutenable. D'autres, qui ne se déconcertent pas, et qu'aucune difficulté n'effraie, se sont merveilleusement tirés d'embarras : ils ont dit que le développement des facultés intellectuelles était proportionnel non plus à la masse de l'encéphale, mais au plus ou moins grand nombre de ses plis et de ses circonvolutions. A cela j'avoue que je n'ai plus rien à répondre. Un dernier exemple emprunté à la phrénologie. Parmi les démentis que les faits les mieux constatés lui donnent tous les jours, celui-ci mérite d'être noté. On se rappelle ce fanfaron de crime et d'athéisme, ce scélérat hors de ligne, qui fut exécuté en 1836. Les phrénologistes se sont emparés de son crâne, et l'ont exploré avec avidité. Les uns lui ont trouvé les organes du meurtre, de la colère, de la malveillance très-développés, mais en même temps très-développés aussi les organes de la bienveillance. D'autres ont trouvé que sa constitution devait en faire un parfait honnête homme (*a*). Il faut avouer au moins que

(*a*) « Lacenaire, dont la froide cruauté, l'impassibilité au milieu » des circonstances les plus effrayantes, vient d'épouvanter la » France entière ; Lacenaire est phrénologiquement un saint

jamais honnête homme ne poussa si loin l'esprit de contradiction. Cet exemple suffira, je pense, pour prouver jusqu'à l'évidence que la prétendue science des phrénologistes est une des niaiseries du premier ordre.

90. L'influence du climat, du genre de vie, de l'âge, du sexe, etc., sur les dispositions morales, est réelle, et personne ne pense à la nier. Mais je crois que les physiologistes l'exagèrent beaucoup, et que, dans la production des effets qu'ils lui attribuent exclusivement, intervient pour une grande part l'influence de l'éducation, des exemples, des institutions, etc., influence qui est plus souvent morale que physique. Combien de sujets qui, soumis aux mêmes influences du climat, du genre de vie, de l'âge, du sexe, diffèrent au moral autant qu'ils se ressemblent au physique! Combien au contraire pour qui les influences du climat, etc., varient, et qui se ressemblent au moral autant qu'ils diffèrent au physique! Certains physiologistes insistent spécialement sur l'influence de l'âge, qui est en effet plus sensible et plus générale, et, de ce que le développement de la raison suit celui des organes, ils concluent qu'il en est l'effet. Il y a là un rapport de simultanéité, et non de causalité.

» homme, muni de toutes les qualités d'un homme bon, doux, » sensible, religieux, ayant en horreur l'injustice, le vol, et à » cent mille lieues de l'assassinat. Voilà au moins ce que la phrénologie nous apprendrait si les faits n'étaient là. C'est ainsi qu'il » y a un développement marqué de toutes les parties antérieures » et supérieures du crâne, aplatissement remarquable des parties » latérales, et surtout de celles où correspondent, dit-on, le vol » et le meurtre. Les organes de la bonté, et surtout de la théosophie, sont remarquables par leur développement. » (Extrait de la *Gazette médicale*, inséré dans le n° de *l'Impartial* du 18 janvier 1836.)

Si le moral de l'enfant se développe *communément* à mesure que son corps se développe aussi, c'est parce que, plus les organes se perfectionnent, plus ils stimulent l'activité de l'âme, et plus ils lui apportent de matériaux; mais c'est surtout parce que, à mesure que le corps se développe, on s'applique à cultiver et à étendre la raison de l'enfant. Cela est si vrai que l'homme isolé et privé de toute espèce de culture n'aurait guère plus de *raison*, quand il serait devenu grand et fort, que quand il était enfant, et ne différerait guère de la brute que par la faculté de sortir de cet état et de se perfectionner aussitôt que l'occasion s'en présenterait : voyez les sauvages, quoiqu'ils ne se trouvent pas absolument dans le cas de notre supposition, puisqu'ils ne vivent pas entièrement isolés, et qu'ils ne sont pas dépourvus de toute espèce de culture.

91. Ce ne sont pas seulement des physiologistes qui ont prétendu expliquer l'homme intellectuel; des chimistes s'en sont mêlés aussi, et il fait beau les voir tourmenter nos organes dans leurs cornues. Un pharmacien de Paris, M. Couerbes, a communiqué, en 1835, à l'Académie des sciences cette découverte, que la différence des intelligences dépend de la plus ou moins grande proportion de phosphore libre contenue dans la pulpe cérébrale. En soumettant plusieurs cerveaux humains à l'analyse chimique, il a trouvé que ceux des idiots ne contenaient point ou presque point de phosphore; que ceux des individus jouissant du plein exercice de leurs facultés intellectuelles en contenaient une proportion *raisonnable*, et qu'enfin ceux des fous en contenaient trop. D'après ce simple exposé, on pourrait croire d'abord que le crâne d'un fou à lier, semblable à un volcan aux entrailles

bouillonnantes, emprisonne une quantité énorme de phosphore toujours prêt à faire explosion. Qu'on se rassure : la proportion, dans ses plus grands excès, ne va que jusqu'à trois parties sur cent de la masse totale du cerveau, et encore ces trois centièmes sont-ils baignés par près de quatre-vingts centièmes d'eau. Or, d'après l'analyse de Vauquelin, à qui du reste il faut rapporter le mérite de la découverte du phosphore à l'état libre dans le cerveau, la proportion ordinaire est d'un centième et demi. Donc ce qui fait qu'un homme est fou furieux ou imbécile, c'est un centième de phosphore de plus ou de moins. Et voilà le bon sens condamné à cheminer en ligne droite entre le crétinisme et la démence, qui le touchent presque! Il faut vraiment être avec lui en bien mauvais termes pour le traiter avec tant de barbarie.

92. Je terminerai par une réflexion que j'ai déjà faite, et qui rendra, j'espère, impossible toute fausse interprétation de ma pensée. Je suis très-éloigné de méconnaître les services que les physiologistes et les chimistes ont rendus à l'étude de l'homme *organique* : grâces à eux, nous avons, sous ce rapport, laissé nos devanciers bien loin derrière nous. Mais, quand il s'agira d'étudier la nature intellectuelle, si, non contents de tous leurs titres, ils veulent encore disputer celui-ci aux philosophes, qu'ils laissent là, je les en adjure dans l'intérêt de leur gloire, qu'ils laissent là tous leurs instruments. Le *scalpel* et le *creuset* des métaphysiciens c'est la réflexion. Comme Bias, ils portent tout leur bien avec eux, et ils ne s'en croient pas plus pauvres.

CHAPITRE IV.

UNION DE L'AME AVEC LE CORPS.

93. L'HOMME est un être mixte, composé de deux substances, d'une âme et d'un corps. En disant donc, avec M. de Bonald, que l'homme est une *intelligence servie par des organes*, on ne dit rien que de vrai, mais on ne le définit pas ; car, si les bêtes ont une âme, elles sont aussi des intelligences servies par des organes. Si M. de Bonald entend par *intelligence* une âme douée de la faculté de *raisonner*, il ne dit rien de nouveau ; car il y a longtemps qu'on a dit que l'homme était un *animal raisonnable.*

L'union mystérieuse des deux substances dont l'homme est composé a donné naissance à plusieurs questions qui ne me paraissent susceptibles d'aucune solution satisfaisante. Je ne m'y arrêterai que quelques instants.

On a demandé à quelle époque commençait cette union.

94. Dans la doctrine de la métempsychose, dont Pythagore fut le plus illustre interprète, doctrine qu'il tenait des prêtres égyptiens, et qu'on retrouve encore aujourd'hui chez les Bramines, toutes les âmes furent créées en même temps et unies à des corps. A la mort elles passent en d'autres corps, et leur nouvelle condition est une récompense ou une peine, selon qu'elles ont mérité ou démérité dans l'état précédent. Cette transmigration

se prolonge jusqu'à ce qu'elles soient enfin dignes de retourner à la substance divine, dont elles émanent.

95. Platon tenait, comme Pythagore, que toutes les âmes avaient été créées en même temps; il ajoutait que Dieu les destinait uniquement à jouir dans son sein de la contemplation de ses perfections, et nullement à animer des corps; mais que, ces âmes s'étant ensuite attachées à des êtres créés, le Créateur, pour les punir, les avait unies à des corps. Cette idée, sublime autant qu'elle est bizarre, annonce, de la part de Platon, un sentiment profond de la dignité de l'âme, de ses hautes destinées, et de la violence de l'état actuel.

96. Selon Leibnitz aussi, Dieu crée, dès le principe, toutes les âmes, et les unit aux germes des corps qu'elles doivent animer par la suite. Lorsque le moment arrive où le germe de chaque corps a atteint un certain degré de développement, l'âme alors, et seulement alors, a le sentiment de son existence; auparavant elle a été, pendant des années, pendant des siècles, comme si elle n'était pas.

97. Pythagore, Platon et Leibnitz donnent à l'âme, comme on vient de le voir, une existence bien antérieure à la vie actuelle, à celle dont elle a le sentiment et le souvenir. Or cette assertion est gratuite. Quant à la métempsychose, c'est une chimère qui répugne à la raison. Dans cette doctrine, l'état actuel de chaque âme est la récompense ou la peine de l'état précédent. Cela suppose, de la part de l'âme, le souvenir de cet état précédent; car, pour qu'on puisse dire d'un être qu'il est récompensé ou puni, il est rigoureusement nécessaire qu'il ait la connaissance et le souvenir des actions qui lui ont mérité une récompense ou une peine. Or nous

n'avons pas le souvenir d'une existence antérieure à la vie actuelle.

98. Il importe peu de prendre un parti dans cette matière; cependant, s'il fallait en prendre un, je regarderais comme *probable* que l'âme est créée et unie au corps au moment seulement où les organes ont atteint un degré de développement suffisant pour qu'ils puissent exécuter les fonctions dont l'âme est le principe.

On ne s'est point contenté de demander à quelle époque commence l'union de l'âme avec le corps; on a de plus voulu savoir quelle est la nature intime de cette union, comment deux substances d'essence si opposée, dont l'une est simple et l'autre étendue, pouvaient être mises en rapport. C'est ici surtout qu'il eût fallu confesser l'insuffisance de nos lumières. Voyons en effet à quoi ont abouti les recherches de quelques philosophes, et si nous trouverons autre chose que des fictions dans ce qu'il leur a plu de décorer du nom de systèmes.

99. Avant Descartes, on se contentait de dire que l'âme agit physiquement sur le corps, et réciproquement. Cette action réciproque s'appelait l'*influx physique* (*a*). Descartes, comme on le pense, ne fut pas satisfait de cette explication, qui n'expliquait rien, et qui avait cours dans les écoles de son temps; il prouva très-bien qu'elle était opposée à la simplicité de l'âme. Il eût dû s'arrêter là; mais il voulut aussi donner son explication. Il imagina le système de l'*assistance,* que Malebranche propagea

---

(*a*) Euler a cherché depuis à faire revivre ce prétendu système en lui faisant subir quelques modifications. Voir ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*.

plus tard sous le nom de *causes occasionelles*. Dans ce système, les deux substances n'ont et ne peuvent avoir aucune action réelle et efficiente l'une sur l'autre; mais, à l'occasion de certains actes de la volonté, Dieu seul exécute dans le corps certains mouvements, de même que, à l'occasion de certaines modifications du corps, il fait naître dans l'âme des sensations.

100. Ce système n'explique rien non plus, et il renferme quelque chose de gratuit. Descartes nie simplement que l'âme soit la cause efficiente et directe des mouvements volontaires exécutés par le corps. Pourquoi répugnerait-il que Dieu, qui met en mouvement l'universalité de la matière, eût donné à l'âme humaine cette puissance sur une portion de matière déterminée, tout en voulant que l'âme ignorât comment elle exerce cette puissance? Quant à ce que dit Descartes de l'impossibilité qu'un corps agisse réellement sur une âme, cela me semble très-exact. En effet on ne conçoit l'action de la matière, si cela peut s'appeler action, que par l'application de ses parties à d'autres partics également étendues; c'est-à-dire qu'il n'y a d'action possible de la matière que sur la matière, et que dès lors l'âme, substance simple et active, ne peut être placée sous l'influence réelle d'une substance étendue et inerte. Je crois donc, avec Descartes, que les modifications du corps ne sont pas causes efficientes des sensations; et, comme ces sensations exigent alors une cause externe, il faut bien en conclure que Dieu les produit dans l'âme à l'occasion des impressions organiques.

101. Leibnitz, mécontent du système de Descartes, en imagina un autre qui s'en rapproche pourtant sous plusieurs rapports : c'est celui de l'*harmonie préétablie*. Dans

ce nouveau système, les modifications de l'âme et du corps ne dépendent aucunement les unes des autres; elles ne font que se correspondre exactement, de telle sorte que l'âme est modifiée comme s'il n'existait point de corps, et le corps, comme s'il n'existait point d'âme. Un corps, ou plutôt, selon le langage de Leibnitz, chacune des *monades* dont il est l'assemblage, éprouve une série de modifications qui dépendent toutes les unes des autres ainsi que des lois qui gouvernent le monde physique; de même une âme, qui n'est elle-même qu'une monade capable d'aperception, éprouve une série de modifications qui dépendent toutes les unes des autres ainsi que des lois intérieures qui régissent la pensée. Dieu, qui est la monade primitive, nécessaire, infinie, et qui connaît la série de modifications que toutes les monades secondaires, créées, finies, éprouveront dans le cours de leur existence, unit les âmes et les corps chez lesquels les séries de modifications futures se correspondent. Les deux substances n'ont donc l'une sur l'autre aucune action; il n'y a entre elles qu'une harmonie préétablie.

102. Telle est, réduite à sa plus simple expression, l'opinion de Leibnitz, qui est du reste parfaitement liée avec l'ensemble de son vaste système. Elle est malheureusement en contradiction avec les faits. Ceux des mouvements de notre corps qu'on appelle volontaires ne peuvent trouver leur cause dans les lois de l'ordre physique; la raison se refuse invinciblement à admettre qu'ils ne dépendent nullement de la volonté : elle répugne encore davantage à regarder les sensations comme des résultats des modifications de l'âme qui les ont précédées, et des lois intérieures qui régissent la pensée.

103. On a reproché à ce système de porter atteinte à la liberté. Si l'on se contente d'objecter que l'âme, ne produisant pas réellement les actions qu'exécute le corps, n'en est pas responsable, Leibnitz peut dire, ce me semble, qu'il admet dans l'âme des déterminations *libres* correspondantes à certains mouvements du corps, et susceptibles de moralité, et qu'alors, si l'action exécutée par le corps, matériellement prise, n'est ni bonne ni mauvaise, elle est signe d'une détermination de l'âme, qui peut être l'un ou l'autre. Mais, si l'on objecte que, toutes les modifications de l'âme étant, selon la doctrine de Leibnitz, dépendantes les unes des autres, chaque acte de la volonté est nécessairement déterminé par la modification précédente, et qu'ainsi la liberté n'est plus que la faculté d'agir en vertu de raisons nécessairement déterminantes, il est vrai qu'alors le libre arbitre succombe sous un pareil déterminisme, et qu'on est fondé à reprocher à Leibnitz de n'en conserver que le nom.

104. Quelle est donc la nature intime du nœud qui réunit deux êtres de nature si diverse? Je réponds avec Pascal : « L'homme conçoit moins qu'aucune chose com- » ment un corps peut être uni à un esprit, et cependant » c'est son propre être » (1). Attachons-nous fortement aux recherches positives que la philosophie offre en grand nombre à nos méditations; n'allons pas, en poursuivant des chimères, fournir aux préventions de ses détracteurs un prétexte pour déclamer contre la certitude de ses connaissances.

---

105. Lorsqu'il s'introduit dans notre organisation un

(*a*) *Pensées.*

trouble tel que l'exécution de cet ordre de fonctions qui constituent la vie soit impossible, de ce moment cesse l'union qui existe actuellement entre l'âme et le corps; la mort n'est donc que la cessation des relations établies passagèrement entre deux substances qui ont chacune leur nature propre et leur existence indépendante; ce n'est qu'une transition à un nouvel état de choses. Le corps se dissout; ses diverses parties se distribuent dans la nature physique, et vont bientôt servir d'éléments à de nouvelles compositions. Que devient l'âme?

106. Le dogme de son immortalité est un de ceux qui se retrouvent partout, là même où les notions les plus imparfaites et les plus fausses sur la nature du principe pensant eussent compromis ce dogme si l'on eût été conséquent. Il en est ainsi de toutes les grandes vérités dont le besoin est impérieux pour l'intelligence; elle les admet, au risque de n'être point d'accord avec elle-même, aimant mieux manquer à la logique qu'au bon sens. Je ferai voir, dans la morale, que l'âme est destinée à une autre vie au moins. Pour le moment, je n'entreprends de résoudre que cette question de psychologie : la dissolution du corps entraîne-t-elle l'anéantissement de l'âme?

107. Je dis que cela ne saurait être une question pour ceux qui admettent la spiritualité du principe pensant. Sa séparation d'avec le corps pourra bien interrompre ses relations présentes, sa manière actuelle d'exister; mais cette séparation ne portera aucune atteinte à son essence. En général une substance spirituelle ne demande pas nécessairement à être unie à un corps; car autrement il faudrait dire que Dieu lui-même a besoin d'un corps. Ensuite l'âme humaine en particulier est douée d'une force, d'une activité à l'exercice de laquelle l'union du

corps nuit plutôt qu'elle n'est utile. Je ne nie pas que, dans l'état actuel, les sensations n'aient été une condition nécessaire pour que l'activité de l'âme fût d'abord mise en jeu; mais je prétends, fondé sur l'observation intérieure, que cette activité est sans cesse retardée, embarrassée, contrariée, par suite de l'union de l'âme avec le corps. Quel est celui qui, pour peu qu'il soit habitué à rentrer dans les profondeurs de la pensée, n'a pas remarqué mille fois que l'âme, pour être elle-même, c'est-à-dire une force vraiment active, a besoin de repousser les distractions des sens, de fuir, pour ainsi dire, le monde extérieur, et que c'est alors qu'elle jouit de sa plus grande énergie? Loin donc que l'union de l'âme avec le corps soit nécessaire, c'est au contraire un état violent qui ne peut durer que passagèrement, et il ne fallait rien moins que la puissance de Dieu pour réaliser cette union mystérieuse (*a*).

(*a*) « Y a-t-il rien, dit Platon, de plus rigoureux que de penser » avec la pensée toute seule, dégagée de tout élément étranger » et sensible, d'appliquer immédiatement la pure essence de la » pensée à la recherche de la pure essence de chaque chose, sans » aucune intervention du corps, qui ne fait que troubler l'âme?.... » Il n'y a qu'un sentier détourné qui puisse guider la raison dans » ses recherches; car, tant que nous aurons notre corps, et que » notre âme lui sera enchaînée, jamais nous ne possèderons » pleinement l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité; en effet » le corps nous entoure de mille gênes, par la nécessité où nous » sommes d'en prendre soin : avec cela, les maladies qui sur- » viennent traversent nos recherches. Il nous remplit d'attache- » ments, de désirs, de craintes, de mille chimères, de mille » sottises, de manière qu'en vérité il ne nous laisse pas une heure » de sagesse...... Si d'aventure il nous laisse quelque loisir, et que » nous nous mettions à réfléchir, il intervient tout d'un coup au » milieu de nos recherches, nous trouble, nous étourdit, et nous

108. On objecte que l'âme n'exerce ses facultés qu'au moyen d'organes matériels, et qu'ainsi elle ne peut exister sans être unie à un corps.

Supposons, ce qui est au moins douteux, que l'âme ne puisse exercer *maintenant* aucune de ses facultés sans le concours des organes. Un autre ordre de choses que l'état actuel est-il impossible? Affirmer cela c'est affirmer en même temps qu'il est de la nature d'un esprit de ne penser, de n'exister qu'au moyen d'organes; c'est, comme

---

» rend incapables de discerner la vérité. Il nous est donc démon-
» tré que, si nous voulons savoir véritablement quelque chose,
» il faut que nous nous séparions du corps, et que l'âme elle-
» même examine les choses en elles-mêmes. Ce n'est donc qu'a-
» près notre mort, et non pendant cette vie, que nous jouirons
» de la sagesse dont nous sommes amoureux, et que nous con-
» naîtrons purement la vérité : et, pendant que nous serons dans
» cette vie, nous n'approcherons de la vérité qu'autant que nous
» nous éloignerons du corps, que nous renoncerons à tout com-
» merce avec lui, si ce n'est pour la nécessité seule............
» Purifier l'âme c'est la séparer du corps, l'accoutumer à se re-
» cueillir en elle-même et à vivre, autant qu'il lui est possible,
» vis-à-vis d'elle-même, affranchie du corps comme d'une chaîne.
» Or cet affranchissement de l'âme, cette séparation d'avec le
» corps, c'est la mort..... Le véritable philosophe s'exerce donc
» à mourir, et la mort ne lui est nullement terrible. S'il déteste le
» corps, et aspire à vivre de la vie seule de l'âme, et si, quand
» ce moment arrive, il la repousse avec effroi et avec colère, n'y
» a-t-il point une contradiction honteuse à n'aller pas très-volon-
» tiers où l'on espère obtenir les biens après lesquels on a soupiré
» toute sa vie? » (PLATON, *Phédon*, traduction de M. Cousin.)

Il règne dans ce beau morceau une sorte de mysticisme qui, j'en conviens, n'est pas parfaitement approprié à la nature de l'homme. Mais sous cette enveloppe sont cachées des vérités très-profondes. Quelques passages de ce genre suffiraient pour justifier le surnom de Divin qui a été donné à Platon.

je l'ai déjà fait observer, donner un corps à Dieu lui-même.

109. Pour nier la survivance de l'âme, on objecte aussi l'horreur naturelle que nous inspire l'approche de la mort.

L'âme repousse instinctivement tout ce qui nuit à l'union harmonieuse qui constitue la vie actuelle, à plus forte raison ce qui doit la rompre violemment. Elle répugne à la douleur, qui est un mal réel, et la mort est ordinairement précédée de douleurs extrêmes. Enfin elle ne peut envisager sans trouble ce compte à rendre de la vie, ni cet avenir qui l'attend au-delà du trépas. Voilà de légitimes motifs pour craindre la mort, pourvu que ce soit selon la raison; mais, raisonnable ou non, cette crainte, comme on le voit, ne prouve nullement que l'âme s'attende à être anéantie.

---

110. Avant de terminer ce chapitre de l'union de l'âme avec le corps, je dirai quelques mots d'un état qui prend périodiquement une bonne partie de notre existence actuelle, et qui n'est ni la vie présente ni une autre vie, mais une sorte d'intermédiaire entre la vie et la mort : je veux parler du sommeil. Connaître et révéler tous les mystères qui se passent au fond de l'âme pendant cet état, c'est une tâche surhumaine, et je ne suis pas assurément de ces philosophes qui ont le privilége de dormir debout, et de tenir note exacte de ce qu'ils éprouvent dans leur sommeil. (*a*) Pour se connaître il faut pouvoir

---

(*a*) Si quelqu'un était curieux de savoir jusqu'où peut aller l'illusion sur ce point, je le renverrais aux *Mélanges philosophiques*

s'observer; or, plus le sommeil est profond, plus l'âme approche d'un état de torpeur semblable à celui des sens, moins ensuite elle retrouve en elle de traces de ce qu'elle a éprouvé. Voilà déjà un fait que tous ont expérimenté, et que nous pouvons noter comme constant. En voici un autre qui ne l'est pas moins; c'est que, pendant le sommeil, la vie de relation avec le monde extérieur par l'intermédiaire des sens est suspendue ou s'affaiblit d'autant plus que le sommeil devient plus profond: nous ne sentons plus alors les impressions de l'extérieur sur nos organes, qui, de leur côté, ne reconnaissent plus ou presque plus l'empire de la faculté motrice. La cause de cette interruption est-elle, comme cela est probable, dans l'état où se trouvent alors ces mêmes organes, ou bien les organes n'y sont-ils pour rien? C'est ce que la physiologie elle-même ne paraît pas encore savoir, et sur quoi on ne peut par conséquent rien affirmer, dans l'état actuel de nos connaissances du moins. Un troisième fait enfin, que l'expérience universelle des rêves et le souvenir plus ou moins net qui nous en reste, rendent incontestable, c'est que, dans la vie de l'âme pendant le sommeil, l'imagination, prise dans le sens esthétique du mot, est la faculté qui s'exerce avec le plus d'énergie et avec une prédominance telle qu'elle absorbe presque toutes les autres; le jugement au contraire, sous la forme de raisonnement, est la faculté qui se trouve le plus en défaut. L'âme est alors *excessivement* artiste et poète, mais nullement

---

de M. Jouffroy, qui, dans son sommeil, compte les heures que sonne sa pendule, attend le moment précis où il doit éveiller ses sens, écoute ou n'écoute pas à son gré le bruit de la brosse du frotteur de son salon, et fait beaucoup d'autres choses surprenantes de la part d'un esprit habituellement aussi judicieux et aussi solide.

philosophe; elle combine avec une prodigieuse facilité toutes ses idées, particulièrement celles qu'elle a acquises en dernier lieu et qui l'ont fortement impressionnée; elle crée mille fantaisies bizarres, réalise les associations les plus incohérentes, se donne les plus magnifiques spectacles, se prodigue les plus vives jouissances mais aussi parfois les plus poignantes angoisses; elle se joue enfin avec une entière licence au sein d'un monde infini de chimères. Mais ce n'est pas là la vraie poésie, qui vit toujours en bonne intelligence avec la raison, lors même qu'elle paraît s'en éloigner, et qui ne manque jamais de prendre ses ordres et ses directions avant de s'élancer dans l'espace sans fin du monde idéal. C'est la poésie de la folie, qui n'admet ni guide ni frein. Et en effet qu'est-ce que la folie? L'état d'un homme qui rêve éveillé, un sommeil permanent qui ne diffère du sommeil accidentel qu'en ce qu'il ne suppose pas au même degré l'interruption de la vie de relation extérieure, mais qui a du reste avec lui la plus parfaite analogie.

111. Je ne dirai rien du somnambulisme ni du sommeil magnétique, qui sont des états exceptionnels dans lesquels le penchant au merveilleux fait toujours supposer aux gens crédules beaucoup plus que ce qui s'y trouve réellement. Je ne nie pas du reste que ce ne soit un objet d'études fort intéressant; mais la science physiologique elle-même ne paraît pas encore y voir très-clair, et il me semble prudent d'attendre qu'elle nous ait frayé la voie pour nous aventurer sur cette terre inconnue.

112. Je suis dispensé aussi de parler des rapports des songes avec les événements futurs et de leur vertu de prédiction, qui égale en autorité celle des astrologues: de pareilles folies ne sont heureusement plus de notre siècle.

113. Pour me résumer sur les changements que le sommeil apporte aux conditions habituelles de l'union de l'âme avec le corps, je dirai que, dans cet état, la vie de relation avec l'extérieur s'interrompt, la faculté motrice ne s'exerce plus ou presque plus sur les organes, la raison abdique, et lâche la bride à la folle du logis, qui se dédommage alors, en véritable écolière, de la contrainte qui lui a été imposée pendant la veille.

CHAPITRE V.

DIGRESSION SUR L'AME DES BÊTES.

114. Quoique la psychologie traite spécialement de l'âme humaine, une dissertation sur l'âme des bêtes ne saurait y paraître déplacée. Cette question n'est pas de pure curiosité ; sa solution présente plus d'une application qui ne me semble point à dédaigner. Par cette raison je crois devoir m'y arrêter quelques instants.

115. Si l'on en croit Descartes, les bêtes sont dépourvues d'un principe immatériel; ce sont des machines dont tous les mouvements résultent des lois physiques. Quelques écrivains au contraire sont allés jusqu'à affirmer qu'elles ne diffèrent de l'homme que par les organes. Pour nous, évitant l'un et l'autre excès, nous dirons que les bêtes ont une âme, mais que cette âme est infiniment au-dessous de l'âme humaine.

Prouvons d'abord que les bêtes ne sont pas des automates, mais qu'elles sont douées d'un principe immatériel.

116. Nous croyons tous que nos semblables sont animés comme nous par un principe sentant et actif. Or comment le savons-nous? Ce n'est pas par la conscience; nous ne sentons que notre âme, et non celles des autres hommes. Ce n'est pas par la ressemblance de leur corps avec le nôtre; nulle disposition relative des diverses parties d'une substance matérielle ne comporte nécessairement l'union de ce corps avec une âme. Mais c'est parce que nous les voyons produire les mêmes actes que nous savons dépendre chez nous d'un principe immaté-

riel. Or nous voyons les animaux faire certaines choses que nous sentons être produites chez nous par un principe immatériel; il est naturel d'en conclure qu'ils ont comme nous un principe sentant et actif, cause de leurs opérations. Non, disent les Cartésiens; car ces opérations peuvent être le résultat de l'organisation. Mais alors qu'avons-nous besoin d'âmes pour expliquer les opérations des autres hommes? Chacun de nous croira seulement qu'il a une âme, parce que sa conscience l'empêche d'en douter; mais il se gardera bien d'en accorder aux autres hommes. Où en sommes-nous s'il nous faut maintenant douter que nos semblables aient une âme? Et c'est Descartes, cet ardent spiritualiste, qu'on peut accuser d'avoir fourni des armes au matérialisme! Voilà où peut conduire la manie des hypothèses qui ne sauraient être légitimées par des faits.

117. Dans l'hypothèse de Descartes, toutes les opérations des animaux sont un pur mécanisme, résultant des lois physiques. Or les bêtes exécutent comme nous des mouvements qui ne trouvent leur cause que dans la volonté d'un principe actif, et qu'il est absurde de rapporter aux phénomènes de l'ordre matériel. Qu'on nomme la loi physique qui produit directement et comme cause efficiente tous les mouvements de cette fourmi qui traîne avec effort son énorme proie, de ce cheval qui, au milieu de sa course rapide, s'arrête tout à coup devant un précipice. Loin que ces mouvements résultent des lois physiques, au contraire ils leur sont opposés. Cette fourmi lutte contre la pesanteur qui presse son corps vers le centre de la terre, et contre la résistance que lui oppose l'air ambiant; ce cheval, pour prolonger son existence, lutte contre le mouvement qui va le précipiter. On ne

peut donc expliquer les opérations des animaux par un pur mécanisme, résultant des lois physiques.

118. Enfin, si les bêtes n'ont point d'âmes, si elles ne sont que des machines, on ne sera pas plus coupable, en les maltraitant et en les torturant sans raison, que l'enfant qui, dans un innocent caprice, brise le jouet qui a été mis entre ses mains. Or la raison se refuse obstinément à admettre une pareille assertion; car l'habitude des mauvais traitements exercés de sang-froid sur des êtres qui sentent dispose à l'endurcissement et à l'insensibilité. En Angleterre il y a des peines établies contre ces mauvais traitements exercés sans raison, particulièrement sur certaines espèces d'animaux domestiques. Je ne vais pas jusqu'à regretter que cette pénalité ne soit pas introduite dans notre code; mais je pense que nos voisins d'outre-mer, s'ils prenaient un peu moins de plaisir à voir des hommes boxer, entendraient beaucoup mieux que nous, sous ce rapport au moins, l'intérêt des mœurs publiques.

119. — Si les bêtes ont une âme, elle est immortelle; or cela répugne.

— Elle est, tout aussi bien que l'âme humaine, immortelle dans ce sens que son anéantissement n'est pas une suite nécessaire de la dissolution du corps. Est-elle immortelle dans ce sens que Dieu lui réserve une autre vie? Nous n'en savons rien, et nous n'avons guère besoin de le savoir; au moins n'avons-nous aucune raison pour affirmer qu'il en est ainsi. Les preuves qui établissent que Dieu réserve à l'âme humaine d'autres destinées après la mort, ne peuvent s'appliquer à l'âme des bêtes. On verra plus tard que ces preuves se fondent principalement sur les notions d'ordre moral et de justice divine

dont notre intelligence est pourvue, et sur ce désir de science et de bonheur qui nous tourmente sans cesse, désir qui est naturel et invincible, et qui pourtant ne saurait être rempli dans l'état présent des choses. Or la brute est étrangère et à ces notions sublimes et à ce noble désir : bien plus, à proprement parler, elle ne peut éprouver aucune espèce de *désir*, parce que ce sentiment suppose l'exercice de facultés intellectuelles dont elle est privée; elle n'a que des appétits aveugles qui ne la font pas sortir du cercle étroit des besoins sensitifs et présents. Or ces appétits peuvent être et sont communément satisfaits dans l'ordre actuel. Il n'y a donc pas entre les capacités de la brute et sa condition présente cette contradiction qu'on rencontre tout d'abord entre la vie terrestre de l'homme et l'étendue de ses facultés. Nous n'avons donc aucune raison pour affirmer que l'âme de la brute est destinée à une autre vie. Mais j'ajoute, pour qu'on ne me suppose pas la pensée de trancher des questions au-dessus de mes forces, que nous n'avons non plus aucune raison pour le nier.

120. — Si les bêtes ont une âme, elles éprouvent des souffrances dont il faudra qu'elles soient récompensées dans une autre vie, sans quoi la justice de Dieu serait en défaut.

—A cette instance j'opposerai deux réponses. D'abord, s'il était démontré que la justice de Dieu est intéressée à ce que l'âme des bêtes soit récompensée des souffrances qu'elle éprouve, cela n'autoriserait pas à rejeter l'existence de cette âme, qui est évidemment démontrée; cela autoriserait seulement à admettre, pour les bêtes, une autre vie qui alors ne répugnerait pas, puisqu'on la supposerait nécessaire. En second lieu, je pense que les

souffrances de l'âme des bêtes n'obligent pas la justice de Dieu à lui réserver une autre vie. En effet la justice de Dieu ne doit de récompense ou d'autres épreuves qu'à l'être qu'il a fait capable de *mériter;* pour être capable de mériter, il faut connaître l'ordre moral, la loi du devoir. Or tout nous autorise à croire que l'âme de la brute n'a aucune notion de l'ordre moral, et que par conséquent elle est incapable de mériter; à moins donc que Dieu ne la destine à devenir capable de moralité et de mérite dans un autre ordre de choses, ce que je n'entends pas nier, il ne lui doit pas une récompense comme il en doit une à l'homme qui a mérité. Et cette autre vie que Dieu réserve à l'homme, il ne la doit pas aux souffrances physiques en tant que souffrances; car elles peuvent n'être nullement méritoires, comme lorsque nous murmurons contre la Providence qui nous les envoie, ou lorsqu'elles sont notre propre ouvrage, ou encore lorsque nous nous y soumettons dans un intérêt purement temporel. Ce serait se faire de la justice divine une idée grossière que de penser qu'elle doit une autre vie à l'homme pour un accès de goutte plutôt que pour les vertus qu'il est dans le cas de pratiquer, et auxquelles les souffrances physiques peuvent fournir occasion. Les souffrances physiques en tant que souffrances ne sont donc pas méritoires; si elles peuvent le devenir pour l'homme qui connaît la loi morale et qui s'y soumet, elles ne sauraient le devenir pour la brute, au moins dans son état actuel. — Dieu fait donc souffrir les bêtes gratuitement! — En créant les bêtes douées comme nous d'une vie organique, Dieu veut qu'elles se conservent pendant un certain temps; il fallait donc qu'elles eussent quelques moyens de veiller à leur

conservation : or un être pourvu d'organes ne peut veiller à sa conservation qu'en éprouvant des besoins; il ne peut éprouver des besoins et les satisfaire qu'autant qu'il est capable d'éprouver de la douleur et du plaisir; cette douleur et ce plaisir étaient donc, pour les bêtes, des moyens de pourvoir à leur conservation. Ce n'est donc pas *gratuitement* et sans raison que Dieu fait les bêtes capables d'éprouver des souffrances.

121. — Dieu peut faire des machines qui exécutent toutes les fonctions des brutes.

— Le fait-il dans l'état présent des choses? Voilà la question. Or je dis qu'il ne le fait pas, d'abord parce qu'il nous a donné pour croire à l'âme des bêtes les mêmes raisons que celles qui nous font croire à l'âme de nos semblables; ensuite parce que les opérations volontaires des bêtes sont en contradiction avec les lois physiques. Si l'on dit que, dans ce cas, il y a interversion des lois de la nature, je demanderai d'abord qu'on fournisse la preuve directe et positive que Dieu fait ce miracle; je demanderai ensuite s'il est philosophique d'expliquer la nature par l'interversion de ses lois, lorsqu'elle s'explique très-bien par leur conservation; si c'est concevoir une juste idée de la sagesse et de la bonté de Dieu que de lui faire intervertir les lois qu'il a établies, et cela sans autre but que celui de mettre en défaut l'intelligence qu'il nous a accordée probablement pour que nous en fissions usage. Jusqu'à ce que les Cartésiens satisfassent à ces questions, qu'ils ne sauraient éluder sous prétexte d'ignorance, nous penserons qu'il est raisonnable de voir dans les bêtes autre chose que des machines, et qu'elles sont douées d'un principe sentant et actif.

---

122. S'il est manifeste que les bêtes ont une âme, il n'est point facile de déterminer sa nature. Nous n'avons pas pour cela les mêmes ressources que pour l'étude de l'âme humaine : chacun de nous peut interroger sa conscience, et profiter des lumières de ceux qui, à force d'interroger la leur, sont parvenus à lui arracher une partie de ses secrets. Mais la brute étant privée de signes conventionnels, qui, en même temps qu'ils sont pour notre intelligence un des plus puissants moyens de développement, établissent entre nos semblables et nous un échange si facile de pensées, nous sommes ici, sous plusieurs rapports, réduits à des conjectures.

123. Peut-on dire que les bêtes ne font que sentir? Cette opinion ne saurait se soutenir. Ses partisans n'ont pas remarqué que la sensation est toute passive, et qu'ainsi un être qui ne pourrait que sentir serait voué à une éternelle immobilité. Ce qui a pu les tromper, c'est que, dans la réalité, la nature n'a fait aucun être sensible sans le douer en même temps d'activité; car à quoi servirait la propriété de sentir sans le pouvoir d'agir? Il n'en est pas moins vrai cependant qu'autre chose est sentir, et autre chose agir; par conséquent la sensibilité ne comporte pas l'activité, qui en est distincte. Il est donc vrai que, si les bêtes étaient capables seulement de sentir, elles seraient nécessairement immobiles : bien entendu que je parle de cette immobilité qui appartient à tous les êtres inanimés, c'est-à-dire de l'absence de tout mouvement volontaire. Or l'expérience ne nous permet pas de douter que, chez tous les animaux, même chez les espèces les plus imparfaites, il n'y ait des mouvements volontaires. L'âme des bêtes est donc douée d'activité.

124. Maintenant quelle est cette activité? Quels sont

ses modes de développement? Sur quoi s'exerce-t-elle? Quelques philosophes pensent que les bêtes ont les facultés de l'homme, mais que l'exercice de ces facultés est restreint dans la sphère étroite des choses sensibles et physiques. Sans adopter cette opinion, je crois que c'est à tort qu'on lui reproche de rabaisser l'homme en élevant la bête. On ne fait point assez attention que, si l'âme de la bête est condamnée à n'exercer ses facultés que dans l'ordre des choses sensibles, c'est assez pour qu'il y ait à jamais entre l'homme et la brute un intervalle immense.

125. Nous avons reconnu dans l'âme humaine des facultés simples et des facultés composées. Les facultés simples sont la faculté motrice, l'attention, la perception et le jugement; les facultés composées sont la réflexion, la mémoire et l'imagination. Prenons-les chacune en particulier, et voyons si elles appartiennent à l'âme des bêtes (*a*).

126. *Faculté motrice?* Evidemment les bêtes en sont douées, puisqu'elles exécutent des mouvements qui ne sauraient trouver leurs causes dans les lois du monde extérieur, et qui ne s'expliquent que par la volonté d'un principe actif, distinct du corps.

127. *Attention?* Certains animaux sont incontestablement capables d'attention : voyez ce chien, les yeux fixés sur son maître, et prêt à obéir au moindre signe. Au reste il en est qui connaissent; or on ne connaît ou on ne perçoit qu'à la condition préalable de l'attention. De plus quelques-uns comparent, puisqu'ils

(*a*) Je ne propose cette analyse que comme un essai : dût-elle seulement ouvrir la voie à un examen plus approfondi de ce sujet qu'on néglige trop, je n'aurais pas tout-à-fait perdu mon temps.

produisent des actes de préférence; ils peuvent donc appliquer leur attention à la fois à plusieurs idées.

128. *Perception?* Quelques bêtes connaissent; elles perçoivent donc. Nous avons vu que l'âme humaine pouvait appliquer sa faculté de percevoir non plus à l'individu considéré dans sa complexité, mais à une qualité qu'elle *sépare* du sujet, et qui est commune à plusieurs objets. Ce mode d'exercice de la perception est ce qu'on nomme l'abstraction; il me paraît avoir été essentiellement refusé à la bête, qui ne voit dans la nature que des êtres complexes, que des individus. N'ayant que des idées individuelles, et point d'idées abstraites ou générales, elle est incapable de l'étude des rapports, et par conséquent de la science proprement dite.

129. *Jugement?* Un jugement suppose deux termes dont un *au moins* est nécessairement une idée abstraite; puisque la bête n'a point d'idées abstraites, elle est donc incapable de juger, et, à plus forte raison, incapable de raisonner.

Passons aux facultés composées.

130. *Imagination?* L'imagination, considérée comme la faculté par laquelle l'âme se retrace les idées des choses sensibles sans l'intervention actuelle des sens, appartient incontestablement à certaines bêtes. Dans mille circonstances, il est manifeste qu'elles ont l'idée d'objets sensibles qui actuellement ne font aucune impression sur leurs organes. Mais l'espèce d'imagination qui combine les idées acquises de choses sensibles, et en forme des images qui n'ont pas de type dans la nature, semble leur être complètement étrangère; on doit présumer dès lors que, dans leurs rêves, elles ne se retracent que les objets qui les ont réellement frappées.

131. *Mémoire?* La mémoire, chez les bêtes, doit se confondre avec l'imagination. Elle ne peut avoir pour objet que les modifications qu'elles ont éprouvées à l'occasion des impressions des sens. Pour qu'elles pussent se rappeler autre chose que des idées de choses sensibles, il faudrait qu'elles fussent capables d'acquérir des idées d'êtres qui ne tombent point sous les sens : or on va voir qu'elles ne le peuvent point.

132. *Réflexion?* Tous les résultats offerts par l'expérience nous autorisent à affirmer que l'âme des bêtes ne se replie pas sur elle-même comme l'âme humaine; qu'elle n'a pas la conscience de ses modifications; qu'elle ne se saisit pas par l'attention et la perception, encore moins par le jugement; c'est-à-dire, en un mot, qu'elle est privée de la *réflexion*. C'est par là surtout que nous nous séparons de la brute : cette absence de réflexion nous explique pourquoi son âme est d'un aussi vil prix en comparaison de la nôtre. En effet, si cette âme ne réfléchit pas, elle n'observe pas, et ne connaît pas sa personnalité et sa propre pensée; elle ne peut pas dire *moi*. Il arrive de là nécessairement qu'elle est incapable d'avoir des idées d'êtres qui ne tombent point sous les sens, et, par suite, d'avoir aucune notion de Dieu ni de l'ordre moral; il arrive de là qu'elle ne sent pas le besoin de se créer des signes conventionnels, de se faire un langage pour exprimer sa pensée; il arrive de là enfin que cette marche imposante de l'esprit humain, qui tend sans cesse à se perfectionner, ne peut être le partage des bêtes, chez lesquelles les individus sont, comme les espèces, condamnés à une invariable uniformité. Si l'on y fait bien attention, on reconnaîtra facilement que presque toutes les différences qu'offre la brute comparée

à l'homme, tiennent à cette absence de la réflexion (*a*).

133. On a dit que l'infériorité intellectuelle des bêtes ne venait que de celle de leur organisation. Quoique, dans certains cas, tels animaux l'emportent sur l'homme par la finesse ou la force de tels organes, je conviens que, *à tout prendre*, l'homme est supérieur à la brute par la perfection de son organisation; mais faut-il en conclure que c'est par cette raison que la bête ne fait pas tout ce que nous faisons nous-mêmes? On serait beaucoup plus fondé à dire que son organisation est plus imparfaite parce que son âme n'a pas la même puissance que la nôtre. En effet peut-on supposer que Dieu, dont la sagesse ne fait rien de manifestement inutile et sans but, eût donné à l'âme de la bête une puissance qu'il la mettrait dans l'impossibilité d'exercer en lui en refusant les moyens? Si donc la bête le cède généralement à l'homme par les organes, c'est qu'elle le cède aussi par l'âme.

134. L'activité ou la volonté revêt-elle, chez la bête

(*a*) « Si les animaux étaient doués de la puissance de réfléchir, » même au plus petit degré, ils seraient capables de quelque » espèce de progrès, ils acquerraient plus d'industrie; les castors » d'aujourd'hui bâtiraient avec plus d'art et de solidité que ne » bâtissaient les premiers castors... D'où peut venir cette uniformité dans tous les ouvrages des animaux? Pourquoi chaque » espèce ne fait-elle jamais que la même chose de la même » façon? Et pourquoi mettons-nous au contraire tant de diversité » et de variété dans nos ouvrages? Pourquoi l'imitation servile » nous coûte-t-elle plus qu'un nouveau dessin? En voilà plus » qu'il n'en faut pour nous démontrer l'excellence de notre » nature, et la distance que Dieu a mise entre l'homme et la » bête. » (BUFFON.)

Le célèbre naturaliste refuse du reste une âme aux bêtes, après leur avoir, par une étrange contradiction, accordé le sentiment.

comme chez nous, le caractère de liberté dans quelques-uns de ses actes? J'ignore assurément si toutes les espèces d'animaux sont libres; mais il me paraît certain qu'un grand nombre le sont, et tout le monde le croit comme moi : j'en appelle à cet égard à l'expérience. Lorsque les animaux domestiques que nous avons pliés à nos besoins et à notre utilité en leur faisant contracter des habitudes au moyen d'une certaine éducation, refusent de nous obéir, nous les corrigeons. Pourquoi cela? Pour que, placés dans les mêmes circonstances, ils fassent désormais autrement qu'ils n'ont fait. Nous croyons donc alors qu'ils sont libres : sans cela nos corrections seraient des actes de barbarie, et nous seuls mériterions châtiment. Mais quelle différence entre la liberté des bêtes et celle de l'homme! D'abord elle ne saurait jamais être *morale:* on a vu tout à l'heure pourquoi. En second lieu, alors même qu'elle lutte contre l'instinct, elle est encore dans sa dépendance. Un chien est affamé : son maître place devant lui un morceau de chair en lui défendant d'y toucher, et en tenant levée sur lui la main armée d'un fouet. L'instinct de sa conservation porte l'animal à se jeter sur la chair; le même instinct le porte à éviter la douleur des coups de fouet : ce second motif le détermine à s'abstenir. Qu'on y regarde de près, et l'on verra que toutes les opérations libres des animaux sont ainsi réglées par des motifs qui se rapportent à des appétits sensuels, et que les motifs les plus forts l'emportent toujours sur les plus faibles : ce qui n'a pas toujours lieu chez nous; car, en présence de deux motifs, nous avons la puissance de nous déterminer pour le plus faible.

CHAPITRE VI.

ORIGINE DE NOS CONNAISSANCES.

Ce problème a divisé les deux plus grands philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote.

135. Platon attribue l'origine de nos connaissances à une communication immédiate de la Divinité. Selon lui, l'âme ayant primitivement séjourné dans le sein de Dieu où se trouvent les idées éternelles, les archétypes de toutes choses, en prit connaissance; unie à un corps, elle oublie ce qu'elle savait, et ne fait ensuite que se le rappeler. Lorsque la vérité lui est exposée convenablement, elle y adhère avec tant de promptitude qu'elle se rappelle plutôt qu'elle n'apprend. Les expériences que l'homme fait pendant le cours de sa vie terrestre ne sont que les occasions de la manifestation des connaissances dont il est pourvu en naissant.

136. Aristote au contraire attribue l'origine de toutes nos connaissances à l'expérience des sens. Il enseigne que toutes les idées qui composent le domaine de l'intelligence sont formées, soit immédiatement et par intuition, soit médiatement et par l'intervention du raisonnement, des impressions que les objets extérieurs font sur nos organes. Avant lui, Démocrite avait enseigné que des objets extérieurs il s'échappe sans cesse des émanations extrêmement subtiles, qui, venant à frapper nos sens, y impriment des images dont l'intelligence forme ensuite toutes ses idées.

137. Presque tous les philosophes qui depuis ont

abordé la question fondamentale de l'origine de nos connaissances, se sont prononcés exclusivement pour Platon ou pour Aristote, et les disciples ont bien peu modifié la doctrine de leurs maîtres.

Du côté de Platon se sont rangés les philosophes de l'école d'Alexandrie, quelques pères de la primitive église, et plus tard Descartes, Malebranche, les écrivains de Port-Royal, Leibnitz, etc.

138. Le néoplatonisme d'Alexandrie n'a fait qu'obscurcir ou altérer la doctrine de Platon, dont il prétendait avoir seul l'intelligence. Le fond de cette philosophie était un mysticisme exalté, rêveur, enthousiaste, se perdant dans la contemplation de l'absolu, les extravagances de l'extase et les prétendus mystères de la théurgie.

139. Dans les premiers siècles de notre ère, plusieurs pères de l'église sortis de l'école d'Alexandrie, frappés de la sublimité des conceptions de Platon et de leur concordance avec quelques vérités du christianisme, sont allés jusqu'à prétendre qu'il avait reçu une révélation des principaux dogmes de la religion chrétienne : cette préoccupation peu philosophique leur a fait trouver dans ses écrits beaucoup de choses auxquelles il est plus que probable qu'il n'avait jamais pensé.

140. Les idées innées de Descartes ne sont pas ce qu'on les a faites depuis. Il appelle ainsi certaines idées qui, selon son langage, *ne procèderaient ni des objets du dehors, ni des déterminations de la volonté, mais seulement de la faculté de penser* (*a*).

141. Malebranche prétend que l'homme voit toutes ses idées dans l'essence même de Dieu.

(*a*) *Lettres.*

142. Les écrivains de Port-Royal, Leibnitz, etc., pensent ou que toutes les idées ou que la plupart sont innées, c'est-à-dire ont été mises par Dieu dans notre âme au moment de notre naissance.

Du côté d'Aristote se placent, chez les anciens, les Stoïciens et les Epicuriens ; chez les modernes, Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke, Hume, Condillac, etc.

143. Les Stoïciens sont les auteurs de la fameuse maxime faussement attribuée aux Péripatéticiens : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu.* On ne saurait trop s'étonner de leur voir adopter une doctrine idéologique si opposée à leur enseignement moral, et dont s'accommodaient si bien leurs antagonistes les Epicuriens.

144. Bacon, Hobbes, Gassendi et Hume veulent que toutes les idées viennent des sens. Locke les fait venir de la sensation, et de la réflexion s'exerçant sur la sensation. Condillac tient que toutes nos idées, comme toutes nos facultés, sont des sensations ou des transformations des sensations.

145. M. Laromiguière prend une sorte de milieu entre Platon et Aristote (*a*). Il partage les idées, quant à leur origine, en quatre classes : idées sensibles ou de choses sensibles, idées des facultés de l'âme, idées de rapports, et idées morales. Les idées sensibles ont leur origine dans le *sentiment-sensation,* et leur cause dans l'attention, qui s'exerce par le moyen des organes ; les idées des facultés de l'âme ont leur origine dans le *sentiment de l'action de ces facultés,* et pour cause l'attention qui s'exerce indépendamment des organes ; les idées de rapports ont leur origine dans les *sentiments de rapports*, et leur cause

(*a*) 3e leçon, 2e partie.

dans la comparaison et dans le raisonnement ; enfin les idées morales ont leur origine dans le *sentiment moral*, et leur cause dans l'action de toutes les facultés de l'entendement. Par les mots *sentir, sentiments*, l'auteur n'entend pas seulement les phénomènes de la sensibilité physique, mais toutes les *perceptions confuses* de l'âme, et qui demeurent telles jusqu'à ce que les facultés les aient converties en idées. La sensation éveille, met en jeu les facultés; elle est la condition et non la cause efficiente des idées, qui, selon M. Laromiguière, ne sont que des *sentiments distincts*.

Examinons maintenant ces diverses opinions.

146. Platon donne une explication surnaturelle de ce qui peut s'expliquer naturellement. Si nous sommes pourvus de moyens suffisants pour acquérir toutes nos connaissances, il n'est point philosophique de recourir à une intervention directe de la Divinité pour en rendre raison. Lorsqu'il s'agit de lois générales de la nature qui ne peuvent pas se résumer dans d'autres lois plus générales, la philosophie doit recourir directement à Dieu pour assigner la raison de ces lois; mais, lorsqu'il s'agit de phénomènes, de faits particuliers, ou même de lois générales qui trouvent leur raison dans d'autres lois plus générales encore, il faut assigner ces dernières lois. Ainsi, si je demande pourquoi un corps que j'ai lancé horizontalement finit par tomber, on ne répondra pas en disant que Dieu l'a ainsi voulu; il faudra assigner les lois de l'ordre physique qui président à la production de ce phénomène. Mais, si, après être arrivé aux lois générales de gravitation et de résistance, je demande pourquoi ces lois existent, c'est alors qu'il ne restera plus qu'à répondre, comme Newton, en s'inclinant

profondément devant la majesté souveraine. De même, s'il s'agit de l'origine des connaissances humaines, ce n'est point trancher la difficulté que de recourir directement à Dieu; mais il faut indiquer les moyens naturels dont il nous a pourvus pour l'acquisition de toutes nos connaissances, ou prouver que ces moyens nous ont été refusés. Supposons que ces moyens assignés viennent se réduire à ce qu'il y a de plus général dans l'âme humaine, à l'activité et à la passivité, et qu'ensuite on cherche la raison de l'activité et de la passivité, je ne pense pas qu'il y ait rien au-delà pour la science, et qu'on puisse alors se dispenser de recourir immédiatement à Dieu.

147. Descartes prétend qu'il y a certaines idées qui procèdent *seulement de la faculté de penser;* il les appelle innées pour les distinguer de celles qui *procèdent des objets du dehors ou des déterminations de la volonté.* Je trouve là beaucoup de choses à reprendre. Toutes nos idées procèdent seulement de la faculté de penser. Qu'est-ce que ces idées qui *procèdent* des objets du dehors? Des objets du dehors il ne peut procéder que des impressions mécaniques sur nos organes; il n'en procède pas même des sensations; à plus forte raison il n'en procède point d'idées. Les sensations et les idées sont intérieures à l'âme: partout ailleurs elles impliquent contradiction; elles ne peuvent donc venir des objets du dehors. Parmi les développements de la volonté figure la faculté qui en définitive produit l'idée, c'est-à-dire la perception qu'on peut appeler particulièrement la faculté de penser. « Vous voyez donc, peut-on dire à Descartes, que toutes nos idées procèdent de la faculté de penser. Et, quand on vous accorderait que quelques-unes seulement procèdent

de ce que vous appelez la *faculté* que nous avons de penser, nous les avons donc *faites* nous-mêmes, elles ne sont donc pas *innées;* vous ne pouvez donc les nommer ainsi qu'en vous faisant un langage intelligible pour vous seul ».

148. L'explication de Malebranche a le même défaut que celle de Platon.

149. L'hypothèse des idées innées, si l'on entend par là des idées dont Dieu pourvoit notre intelligence au premier moment de notre existence, est une fiction contredite par les leçons de l'expérience. L'expérience nous apprend en effet que toutes nos connaissances sont acquises, qu'elles sont le produit du travail pénible de nos facultés, et que l'auteur de la nature a voulu que notre intelligence fût le résultat de nos efforts. Cette vérité paraîtra bientôt dans tout son jour, lorsque nous examinerons l'action de nos facultés; nous nous assurerons alors que nos idées, de quelque nature qu'elles soient, sont toutes acquises.

150. Les partisans des idées innées prétendent que, la pensée étant de l'essence de l'âme, on ne saurait, même dès le premier instant de son existence, l'en supposer privée sans l'anéantir. Mais ce n'est point la pensée actuelle qui est de l'essence de l'âme, c'est la faculté générale de penser; or une faculté, parce qu'elle n'est pas encore mise en jeu, ou parce que son exercice demeure suspendu, n'est point anéantie. L'expérience ne nous apprend-elle pas que l'âme, dans un sommeil profond ou dans un évanouissement complet, n'exerce aucune de ses *facultés?* Je ne dis pas qu'alors elle n'éprouve rien, elle ne sente rien; mais ses modifications sont pour elle comme si elles n'étaient pas. Cesse-t-elle pour cela

d'exister? Si donc on entend, comme nous, par pensée, la réunion des facultés au moyen desquelles nous acquérons nos connaissances, nous accordons qu'elle est de l'essence de l'âme; mais cela ne prouve point qu'il y ait des idées innées. Si au contraire on entend par pensée des connaissances actuelles ou l'exercice actuel des facultés, en prétendant qu'elle est de l'essence de l'âme on suppose gratuitement ce qu'il faudrait démontrer.

151. On fait grand bruit des idées universelles, des premiers principes de nos connaissances, des idées du bien et du mal moral, qui se trouvent dans toutes les intelligences, et qui par conséquent, dit-on, sont innées. Si ces notions se trouvent dans toutes les intelligences, cela ne prouve qu'une chose, c'est qu'elles sont très-faciles à acquérir, c'est qu'elles sont les premières que nous nous formions; et c'est sans doute parce qu'on ne se rappelle pas l'époque où on les a acquises qu'on les regarde comme innées. Comment, ajoute-t-on, l'expérience, soit externe, soit interne, qui n'atteint rien que d'individuel, de fini, de relatif, de contingent, nous fera-t-elle acquérir l'idée de l'universel, de l'infini, de l'absolu, du nécessaire? Sans doute le particulier ne contient pas l'universel, ni le fini l'infini, ni le relatif l'absolu, ni le contingent le nécessaire; mais le particulier conçu en tant que particulier est corrélatif de l'universel, le fini de l'infini, le relatif de l'absolu; on ne peut donc acquérir l'idée du particulier en tant que particulier sans acquérir en même temps l'idée de l'universel, l'idée du fini sans l'idée de l'infini, l'idée du relatif sans l'idée de l'absolu, l'idée du contingent sans l'idée du nécessaire. L'apparition de ces idées corrélatives est simultanée dans l'intelligence, puisqu'elles se supposent réciproquement.

152. Aristote prétend à tort que toutes nos idées viennent des sens. Sans doute, dans l'ordre de choses actuel, les sensations paraissent avoir été des conditions nécessaires pour que primitivement les facultés aient été excitées, éveillées; et, si nous n'eussions point éprouvé de sensations, nous ne nous serions fait aucune idée : mais il ne s'ensuit nullement qu'on puisse découvrir toute l'intelligence dans les sensations. C'est une philosophie étroite que celle qui, n'apercevant plus toute l'intelligence dans le cadre qu'elle lui impose, trouve tout simple d'en nier la plus noble et la plus précieuse portion. L'hypothèse de Platon, en donnant une explication hasardée de certains faits psychologiques, les laissait au moins subsister tous; et certes, hypothèse pour hypothèse, celle-ci me paraîtrait bien préférable si j'étais dans la nécessité d'opter. Les derniers disciples d'Aristote, jurant encore sur les paroles du maître, ont redit, comme les premiers, que toutes nos idées venaient de l'expérience des sens. C'était répéter, après la scolastique, qui trouve des échos parmi ceux qui affectent le plus de la mépriser, que toute idée est une représentation sensible, une image, *imago objecti;* c'était prétendre par conséquent que nous n'avons d'idées que des choses qui tombent sous les sens, c'était nier que nous connaissions autre chose que la matière. Or il est évident que nous connaissons encore le monde intellectuel, et que les idées des divers objets de ce monde intellectuel ne sont pas des *images*. Les idées de notre âme, de ses facultés, de la morale, de Dieu, etc., sont-ce des images? Cette définition conviendrait *tout au plus* aux idées des choses sensibles. Je dis tout au plus; car, à la rigueur, les idées seules acquises par l'intermédiaire du sens de la

vue sont des images, et je ne pense pas qu'on se soit jamais représenté sous des images un son, une odeur, une saveur, le chaud, le froid. Il serait possible cependant qu'on donnât, dans un sens étendu et abusif, le nom d'images à toutes les idées des qualités sensibles, comme on donne le nom d'imagination à la faculté de percevoir sans l'intervention actuelle des sens toutes les qualités sensibles, celles même qui n'affectent pas la vue. Mais, en accordant qu'on pût donner le nom d'images à toutes les idées de choses sensibles, au moins serait-il incontestable qu'on ne pourrait dire de toute espèce d'idée qu'elle est une image.

153. Locke reconnaît deux sources de nos connaissances, la sensation, et la réflexion qui s'exerce sur la sensation. Mais il y a encore là une lacune considérable. Il est des idées que la réflexion est impuissante à tirer des sensations. On ne peut tirer des sensations que ce qu'elles renferment. Or il y a une foule d'idées dont les matériaux ne sont pas renfermés dans la sensation. Au fond, il n'y a dans la doctrine de Locke qu'une source de nos connaissances, la sensation; la réflexion n'en est pas une, c'est un instrument qui ne fait qu'extraire des sensations ce que Locke prétend y être contenu.

154. Condillac n'a fait que simplifier la doctrine de Locke en n'admettant qu'une origine de toutes nos connaissances, la sensation. Il a sur le philosophe anglais l'avantage d'être conséquent.

J'examinerai avec quelque détail la doctrine de M. Laromiguière. Elle est sans doute moins exclusive que les opinions extrêmes que je viens de passer en revue; mais on y rencontre encore, ce me semble, de notables erreurs.

155. Les idées de choses sensibles, que M. Laromi-

guière oppose aux idées qu'il appelle *intellectuelles*, comme si toute idée n'était pas intellectuelle, et les idées des facultés de l'âme auraient leur cause, d'après lui, uniquement dans l'attention. L'attention prépare l'idée, mais elle ne suffit pas pour la constituer; l'action d'une autre cause, de la perception, sans laquelle il n'y a point de connaissance possible, est encore indispensable.

156. Il ne m'est pas donné de concevoir ce que M. Laromiguière entend par ce sentiment de rapports qu'il assigne pour origine aux idées de rapports. Dans la langue philosophique, le mot *sentiment* ne peut, sans un étrange abus, s'appliquer à autre chose qu'aux modifications passives de l'âme, ou à la conscience de ses modifications, soit actives, soit passives. On *sent* le chaud, le froid; on *sent* la joie, la tristesse. On *sent* encore, l'usage permet de le dire, quoique le mot soit déjà détourné de sa vraie signification, on *sent* l'attention que l'on donne à une chose; on *sent* la perception d'un rapport. Mais on ne *sent* pas un rapport : *c'est vouloir ne pas s'entendre* soi-même que d'employer un pareil langage. Cette partie du système de M. Laromiguière était une de celles qui demandaient le plus de développements pour être comprises; au contraire il glisse sur ce point avec une telle rapidité qu'il semble n'avoir pas même regardé comme possible que l'on contestât la légitimité de sa théorie : tant la préoccupation est funeste, même aux meilleurs esprits! Demandons aux disciples les raisons que le maître s'est abstenu de fournir. Voici ce que dit l'un d'entre eux :

« Nous ne trouvons pas dans la langue de mot
» destiné à exprimer la troisième espèce de sentiment,
» que nous avons distinguée des autres par la différence

» des objets qui y donnent lieu : je veux parler du
» sentiment qui nous avertit de l'existence des rapports.
» *Cela tiendrait-il à ce qu'il n'existe pas*, et qu'il ne se
» produit pas dans l'âme de sentiment de cette espèce;
» que ce n'est pas par une manière particulière de sentir
» que nous sommes conduits à la connaissance des
» rapports; ou bien cette espèce, n'ayant pas été remar-
» quée, serait-elle restée confondue par les métaphy-
» siciens avec les sentiments qui ont avec elle le plus
» d'analogie?..... Ne doit-on pas regarder comme im-
» possible qu'un phénomène sans cesse répété en nous,
» si important par les suites qui en dérivent, ait échappé
» à tous les métaphysiciens? Peut-on croire que les
» esprits les plus réfléchis, les plus judicieux, occupés
» pendant toute leur vie à la recherche de la source des
» idées, se soient constamment tenus à côté d'elle sans
» en soupçonner l'existence, lorsque surtout ils y pui-
» saient à chaque instant? Ne serait-on pas plutôt porté
» au contraire à douter de sa réalité, et à regarder *ce
» sentiment de nouvelle création* comme une supposition
» ingénieuse d'un homme d'esprit, imaginée avec art,
» et adaptée avec adresse à un système de sa création,
» pour résoudre en apparence un problème qui jusque
» là avait paru insoluble » (*a*)?

Ces paroles renferment un aveu précieux, savoir que le prétendu sentiment des rapports n'a point de nom. Ce serait au besoin une preuve suffisante que ce sentiment est une chimère. En effet, s'il n'a pas encore été nommé, c'est qu'on ne s'est pas encore douté de son

---

(*a*) M. de Cardaillac, *Etudes élémentaires de philosophie*, tome Ier, nos 6 et 43.

existence. Or un fait psychologique de l'existence duquel personne ne se serait encore douté, disons-le hardiment, un pareil fait n'existe pas. Depuis l'origine de la philosophie les données fondamentales de l'âme humaine ont été reconnues, et les travaux des métaphysiciens n'ont point pour but de découvrir de nouveaux faits psychologiques, mais de les mieux observer, de les classer, et de déterminer leurs rapports. Que, depuis l'invention du télescope, un astronome ait rencontré dans l'immensité tel globe dont on n'avait pas même soupçonné l'existence; que, à l'aide de la pile voltaïque, un chimiste ait séparé deux substances qui jusqu'alors avaient été si puissamment emprisonnées l'une dans l'autre qu'elles semblaient ne faire qu'une substance; à la bonne heure : mais qu'un métaphysicien apparaisse au XIXe siècle, et dise sérieusement qu'il a découvert une espèce de sentiment que personne avant lui n'avait encore remarquée; cette prétention, il faut bien le dire, est très-voisine du ridicule. Tout le monde comprend la raison de cette différence. L'étude du monde physique suppose des moyens extérieurs, des instruments et un concours de circonstances que les siècles seuls peuvent amener; tandis que l'étude du monde intellectuel suppose uniquement la réflexion s'exerçant sur les modifications de l'âme; et ici, instrument et matériaux mis en œuvre, tout est d'aussi ancienne date que l'espèce humaine : ce qui, pour le dire en passant, ne déprécie ni ne limite le domaine des sciences philosophiques, domaine aussi riche et aussi vaste que celui des sciences physiques.

157. Je n'admettrai pas, avec M. Laromiguière, qu'on puise les idées morales *immédiatement* dans un sentiment

moral comme à leur source. Bien loin de là, je pense que les sentiments ne prennent le nom de moraux que lorsqu'ils présupposent des idées morales dont par conséquent ils ne sont pas la source. Les modifications passives que nous avons appelées sentiments sont involontaires; comme telles, elles ne sont ni méritoires ni déméritoires, ni par conséquent marquées d'aucun caractère de moralité. L'amour de ce que nous regardons comme un bien est un sentiment auquel on ne saurait donner le nom de moral; car peut-il y avoir moralité là où il y a nécessité? Mais l'amour de la vertu, voilà un sentiment qu'on peut, qu'on doit appeler moral. Pourquoi? Parce qu'il suppose, de la part de celui qui l'éprouve, le choix libre des épreuves et des sacrifices de la vertu. Or ce choix suppose à son tour des idées morales. Si donc le sentiment ne devient moral qu'après l'acquisition d'idées morales, il s'ensuit que ces idées ne sont pas puisées dans le sentiment moral. Enfin ce qui constitue la moralité, selon M. Laromiguière, c'est l'intention dans l'agent, parce qu'elle est, dit-il, la *condition primitive de toute moralité.* Sans doute l'intention dans l'agent est une condition indispensable pour qu'il y ait moralité dans l'acte. Mais cette condition n'en est pas le principe constitutif; autrement il y aurait moralité dans tous les actes produits avec quelque intention, ce qui n'a évidemment pas lieu.

Il me reste maintenant à exposer mon opinion sur les origines et les causes de nos idées.

158. La question me paraît beaucoup plus simple et plus facile qu'on ne la fait communément. Car d'abord il ne s'agit manifestement que d'assigner l'origine de nos idées premières, qui, ainsi que je le ferai voir tout à l'heure par quelques exemples, servent ensuite de maté-

riaux au raisonnement pour construire l'édifice de nos connaissances. Or nos idées premières sont en petit nombre. De plus la source où on les puise, leur origine est si évidente qu'il y a presque de la niaiserie à le demander ou au moins à en faire un sujet de dissertation. Les unes ont pour objet les êtres extérieurs qui frappent nos sens, et ont par conséquent pour origine les diverses sensations, conçues comme représentatives (*a*); les autres ont pour objet les modifications, soit passives, soit actives, de l'âme, conçues comme telles, et ont pour origine le fait même de ces modifications. Les unes et les autres ont pour causes l'attention et la perception. Dans le premier cas, l'attention s'exerce par le moyen des organes; dans le second cas, elle s'exerce sans cet intermédiaire. Il n'y a pas plus de mystère que cela, et j'en suis vraiment désolé pour ceux qui ne prisent que le difficile à concevoir. Mais, pourra-t-on objecter (car il faut toujours qu'on objecte quelque chose), dans le cas où la modification active de l'âme est un acte d'attention ou de perception, si l'attention et la perception sont les causes qui en constituent l'idée, voilà donc l'attention ou la perception s'exerçant sur elles-mêmes. J'avoue que je ne vois pas là une apparence même de difficulté. Les choses se passent ainsi en effet dans la réalité : non-seulement l'âme fait attention et perçoit, mais elle peut ensuite diriger son attention sur cet acte même d'attention, et percevoir cette perception même. L'attention ou la perception s'exercent donc sur elles-mêmes, non pas assurément le même acte d'attention ou de perception sur lui-même,

---

(*a*) On verra plus tard comment elles le deviennent.

mais un acte d'attention ou de perception sur un autre acte de même nature.

159. Nous n'avons pu puiser immédiatement dans le fait de nos modifications, soit passives, soit actives, conçues comme telles, que des idées de notre âme. Est-il nécessaire de faire observer que nous ne sentons que nous-mêmes, et qu'ainsi la perception ne peut saisir immédiatement que nous-mêmes? Cependant nous connaissons d'autres intelligences que la nôtre; comment sommes-nous arrivés à cette connaissance? Les idées que nous avons de notre âme, et particulièrement de ses modifications actives, étant une fois acquises, nous pouvons leur faire subir par le raisonnement des transformations telles qu'elles deviennent des idées représentatives des autres intelligences. Soit, par exemple, l'idée de Dieu considéré comme cause première. Voyons comment nous y sommes arrivés, et pour cela voyons comment nous sommes arrivés à l'idée de cause. Je pose d'abord comme un fait que la notion de cause se trouve actuellement dans l'intelligence humaine, et qu'elle y est marquée d'un caractère d'universalité, de nécessité. Car c'est une loi pour l'intelligence humaine, c'est une nécessité d'admettre que tout effet, que tout ce qui commence, suppose nécessairement une cause, comme toute qualité, tout phénomène, suppose une substance, un sujet. Examinons maintenant comment nous sommes arrivés à l'idée de cause. Si nous étions bornés à la considération des phénomènes extérieurs, et privés de la faculté de faire retour sur nous-mêmes, nous eussions bien pu acquérir l'idée de succession, de connexion; mais l'idée de cause, jamais. En effet que voyons-nous à l'extérieur? Des faits qui se succèdent. Or un rapport de succession n'est pas un rap-

port de causalité. Donc il a fallu pénétrer dans les profondeurs de l'âme pour arriver à l'idée de cause. Quelques-unes des modifications du moi sont passives: si celles-là seules étaient observables, elle ne nous conduiraient pas encore à l'idée de cause; car, pour y arriver de cette manière, il faudrait la posséder déjà, ce qui est contradictoire. Mais le moi s'observe résistant à l'extérieur qui l'affecte passivement; il s'observe se modifiant lui-même. De ce moment lui apparaît l'idée d'une action exercée par sa propre énergie, c'est-à-dire qu'il s'apparaît à lui-même comme cause; de ce moment aussi il ne comprend pas ce qui est produit, ce qui commence, autrement que par l'action de quelque être qui produit, qui fait commencer; c'est-à-dire que désormais pour lui tout effet supposera nécessairement une cause. Dès lors l'idée de cause se trouve revêtue du caractère d'universalité et de nécessité qu'elle présente actuellement dans l'intelligence. Revenons. L'idée de cause une fois acquise, supposé aussi que nous sachions déjà que la matière est inerte ou qu'elle n'a point d'action véritable par elle-même, nous nous assurons, à l'aide du raisonnement, qu'un esprit seul peut être véritablement cause efficiente. Nous sommes à l'idée d'une cause immatérielle ; il ne reste plus qu'à l'élever à l'idée de cause première. Or, par de nouveaux raisonnements, nous nous assurons qu'une succession infinie de causes répugne, et qu'ainsi il est nécessaire d'en reconnaître une première de laquelle toutes les autres dépendent. C'est de la même manière que de l'idée de cause nous nous formons encore l'idée de l'âme des autres hommes, l'idée de l'âme des brutes, etc. Le plus grand nombre de nos idées a été ainsi formé par le raisonnement de nos premières idées. Le raison-

nement n'intervient pas dans la formation de celles-ci, pour lesquelles il suffit de l'attention et de la perception; il intervient dans la formation de toutes les idées que nous avons des êtres qui sont distincts de nous-mêmes, ainsi que dans la formation de la plupart des idées que nous avons de notre âme. Les idées morales, par exemple, sont formées par le raisonnement des idées que nous avons antérieurement acquises sur nos différents actes libres. Ce qui ne veut point dire que toutes les déterminations libres soient morales, mais seulement que tous les actes moraux sont des actes libres; car il y a des actes indifférents quant au bien ou au mal moral. Les idées des actes de la liberté sont transformées en idées morales lorsque l'esprit découvre ou suppose dans ces actes le caractère qui constitue la moralité. Or quel est ce caractère? C'est la conformité ou l'opposition des déterminations libres à l'ordre (*a*). Toute idée morale a donc été primitivement l'idée d'un acte libre, idée que nous avons transformée en idée morale lorsque nous avons découvert ou seulement supposé dans l'acte le caractère de conformité ou d'opposition à l'ordr e.

160. En résumé, toutes nos connaissances sont acquises. Nous ne puisons *immédiatement* en nous-mêmes qu'un très-petit nombre d'idées, qui, transformées ensuite par le raisonnement de mille manières différentes, constituent la plus grande partie du domaine de notre intelligence.

(*a*) J'expliquerai, en morale, ce que j'entends par l'*ordre*.

CHAPITRE VII.

CLASSES D'IDÉES.

161. Il suit de ce qui a été établi précédemment que l'*idée*, en prenant ce mot dans son acception philosophique et nullement dans cette foule de significations abusives que l'usage lui a prêtées, n'est pas autre chose que l'exercice, l'acte même de la faculté de percevoir la nature des êtres, de prendre connaissance de la vérité. Cet acte est éminemment simple, et par conséquent se refuse à toute décomposition. Il ne peut donc être défini, et il n'en a pas besoin. Les recherches laborieuses de quelques idéologues pour obtenir ce qu'ils appellent une *définition de l'idée*, sont donc non-seulement infructueuses, mais encore sans objet.

162. Une autre méprise qui ne mérite pas moins d'être signalée c'est la colère puérile des philosophes écossais et de leurs disciples contre les *idées*, qu'ils regardent comme la source de toutes les erreurs, et comme le plus redoutable fléau de la science. Ils affectent en toute rencontre d'en proscrire le mot même, dont ils dénaturent le sens, en supposant sans le moindre fondement que tous les philosophes qui l'emploient lui font signifier quelque chose d'extérieur à l'âme, et le prennent pour équivalent d'*image* au propre, et dans le sens péripatéticien ou scolastique. Cette supposition se retrouve partout dans les œuvres de Reid; elle est son thème de prédilection : elle lui fournit même un texte de plaisanteries d'assez mauvais

goût et peu dignes d'un philosophe aussi distingué (*a*). Son disciple et son introducteur en France, M. Royer-Collard, revient à satiété sur ce sujet (*b*). Dugald Stewart va, dans sa préoccupation, jusqu'à confondre les *espèces*, qui, selon l'absurde hypothèse de Démocrite, passent des objets extérieurs à l'âme; il va, dis-je, jusqu'à les confondre avec les *idées* de Descartes; il fait même honneur de ce dernier mot au philosophe français (*c*). La vérité est que Descartes est entièrement innocent du mot grec d'*idée*, que Platon et beaucoup d'autres avaient employé un peu avant lui. Ce mot est du reste un des plus heureux de la langue philosophique, et on ne pourrait que perdre à l'en bannir. Il n'y a absolument aucune nécessité que ceux qui l'emploient le prennent dans le sens étroit d'*image*, quoique ces deux mots, étymologiquement parlant, soient synonymes. Je déclare au moins, pour mon compte, que je ne fais point cette grossière confusion, et que le mot *idée* signifie pour moi l'acte de la faculté de percevoir, ou la notion dans toute sa simplicité.

On distribue communément les idées en différentes classes, dont la plupart sont vaines ou sans importance.

163. Admettre des idées vraies et des idées fausses, c'est, ainsi que l'a très-bien fait voir Locke, attribuer

---

(*a*) *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, Œuvres complètes de Thomas Reid, publiées, en 1829, par M. Jouffroy, T. II, ch. II, section VI, et T. III, essai 2, ch. XI et XIV.

(*b*) *Fragments* de M. Royer-Collard, insérés dans le tome III du même ouvrage.

(*c*) *Esquisses de philosophie morale*, publiées, en 1826, par M. Jouffroy, 1re partie, 2e section, 2e article, § 34.

aux idées, qui n'affirment rien, des caractères qui ne peuvent appartenir qu'aux jugements.

164. Admettre des idées obscures et confuses par opposition à des idées claires et distinctes, c'est admettre des idées qui ne sont pas des idées, car on n'a idée d'une chose que lorsqu'on la distingue de ce qui n'est pas elle. Quand il y a obscurité et confusion dans l'esprit, cela ne vient pas des idées qu'on a, mais bien de l'absence de celles qu'on n'a pas, et dont on aurait besoin pour posséder une connaissance moins imparfaite de l'objet.

165. Admettre des idées complètes par opposition à des idées incomplètes, c'est oublier que, pour une intelligence bornée et imparfaite comme est la nôtre, toute connaissance est nécessairement incomplète.

Voici d'autres classes qui me paraissent avoir un but d'utilité plus marqué.

166. L'idée est simple ou composée : simple, quand on ne peut la résoudre en plusieurs éléments ; composée, quand elle se forme de plusieurs autres dont elle est la réunion. Il y a fort peu d'idées simples. On ne peut les définir; car il n'y a point de définition sans décomposition.

167. L'idée est concrète ou abstraite. Cette distinction, qui est la plus importante et la plus féconde, est aussi la seule sur laquelle je m'arrêterai quelque temps. L'idée est concrète lorsqu'elle représente un être déterminé avec les qualités qui le constituent un individu : telle est l'idée de Dieu, de Descartes. Elle est abstraite lorsqu'elle représente un point de vue, une qualité commune à plusieurs objets dont elle a été séparée par abstraction : telle est l'idée d'homme, d'arbre, etc. L'abstraction est une suite nécessaire de la faiblesse de notre

intelligence, qui, ne pouvant saisir à la fois un trop grand nombre de points de vue, est obligée de séparer, de diviser, de simplifier. Sans ce procédé, la science des rapports des êtres serait impossible. L'idée abstraite, représentant un point de vue, une qualité commune à plusieurs objets, s'applique donc à plusieurs individus; par cette raison je l'appellerai aussi idée générale. L'idée générale n'est applicable à plusieurs individus que parce qu'elle a été abstraite de l'idée concrète de ces individus, dans laquelle se trouvait la qualité commune qu'elle représente; toute idée abstraite est donc générale, et réciproquement. De même toute idée concrète représentant un être déterminé, un individu, est une idée individuelle, et réciproquement. Il semble alors que, des quatre mots *abstrait* et *concret, général* et *individuel*, les deux premiers ou les deux derniers soient inutiles. S'ils servent à exprimer différentes manières de considérer la même idée, ils ne sont point inutiles. Or la même idée s'appelle abstraite en tant que la qualité qu'elle représente a été *abstraite, séparée* de plusieurs objets, et elle s'appelle générale en tant que la qualité qu'elle représente s'applique à plusieurs individus. La même idée s'appelle concrète en tant qu'elle représente un être déterminé avec les qualités qui le constituent, et elle s'appelle individuelle en tant qu'elle ne s'applique qu'à un individu. Il me semble donc que c'est à tort que plusieurs auteurs divisent les idées abstraites en individuelles et générales. Une idée abstraite-individuelle est une contradiction dans les termes. Si l'idée est individuelle, elle représente un être déterminé, et par conséquent elle n'abstrait rien; si elle est abstraite, elle s'applique à tous les individus dont elle est abstraite, et

par conséquent elle n'est plus individuelle. « En présence d'un corps que j'ai actuellement sous les yeux, dit M. Laromiguière, d'une orange par exemple, je puis ne penser qu'à sa couleur en négligeant ses autres qualités; l'idée que j'ai de *la couleur de cette orange* est donc une idée abstraite-individuelle (*a*) ». Je réponds que l'idée de *la couleur de cette orange* est une idée composée, dans laquelle se trouve de l'abstrait et du concret, du général et de l'individuel. L'idée de *couleur* est abstraite et générale; cela est si vrai que jamais nous n'aurions pu penser seulement à la *couleur* de cette orange si nous n'avions déjà vu d'autres corps qui eussent produit en nous la sensation de couleur : l'idée de *cette orange* est concrète et individuelle. D'ailleurs, d'après M. Laromiguière, à l'idée individuelle répond dans le langage le nom propre qui ne s'applique qu'à un seul individu déterminé; or il est évident que l'idée d'un individu déterminé ne peut pas être une idée abstraite.

168. Il n'y a point de généralités dans la nature; il n'y a que des individus. Nos idées n'ont donc pu être d'abord qu'individuelles. Au premier moment, l'enfant n'aura pas l'idée abstraite de douleur, de plaisir, de couleur, etc.; il aura, il pourra avoir l'idée concrète du plaisir que lui fait éprouver le lait qu'il suce pour la première fois au sein de sa mère, ou de la douleur que lui cause la première colique, l'idée concrète et individuelle du premier corps qu'il remarquera. Mais, lorsque ensuite, les épreuves de la vie se multipliant, il aura remarqué qu'il y a plusieurs manières d'être affecté

(*a*) 12e leçon, 2e partie.

agréablement ou désagréablement, etc., alors il s'élèvera aux idées abstraites et générales de plaisir, de douleur, de forme, de couleur, etc.

169. Les idées abstraites ou générales peuvent représenter des substances ou des modes. *Ame, homme, corps,* voilà des idées abstraites de substances. *Couleur, science,* voilà des idées abstraites de modes.

170. M. Laromiguière fait à la langue commune un reproche qui ne me paraît point fondé. Il prétend que c'est par le plus étrange abus du langage qu'on a voulu associer les mots abstraction et difficulté (*a*). J'accorde que, plus une science est abstraite, plus elle est simple. «Plus elle est aisée, ajoute-t-il.» Aisée à retenir pour celui qui la possède, oui; mais non aisée à faire ou à apprendre. Plus une science est abstraite, plus les idées dont elle se compose sont générales; or, plus les idées sont générales, plus il a fallu de travail de la part de l'esprit pour y arriver, puisqu'elles ont nécessité un plus grand nombre d'abstractions. Il résulte de là que, plus une science est abstraite, plus elle est difficile.

171. M. Laromiguière voit un autre abus à parler d'idées plus abstraites, très-abstraites, comme si une chose, dit-il, pouvait être ôtée, *plus* ôtée, *très*-ôtée (*b*). Personne sans doute n'a jamais prétendu qu'une chose pût être ôtée, plus ôtée, très-ôtée; mais on a pu croire, et je crois, comme tant d'autres, qu'il y a des idées ôtées d'un *plus* grand nombre, d'un *très*-grand nombre d'objets, c'est-à-dire des idées plus générales, très-générales, ou bien encore plus abstraites, très-abstraites.

(*a*) 11e leçon, 2e partie.
(*b*) *Ibid.*

172. Une idée générale s'appelle *genre* par rapport à une autre idée moins générale, et cette idée moins générale s'appelle *espèce* par rapport à l'idée plus générale. Il suit de là que la même idée peut être à la fois espèce et genre, selon qu'elle est comparée à une autre idée plus ou moins générale. Soient les idées de *science*, *métaphysique*, *psychologie*. L'idée de *science* est plus générale que l'idée de *métaphysique*, qui, à son tour, est plus générale que l'idée de *psychologie*. *Science* est genre par rapport à *métaphysique*; *métaphysique* est à la fois espèce par rapport à *science*, et genre par rapport à *psychologie*.

173. Les idées abstraites ou générales, et les idées concrètes ou individuelles, ont pour signes, dans les langues, les noms communs ou généraux, et les noms propres ou individuels.



DEUXIÈME PARTIE.

THÉOLOGIE.

L'homme est un être fini qui gravite vers l'infini.

DEGÉRANDO.

CHAPITRE PREMIER.

NÉCESSITÉ D'UNE CAUSE PREMIÈRE.

JE commence par établir quelques notions dont le besoin se fera sentir tout à l'heure.

174. J'entends par *durée* d'un être son existence successive et changeante, et dont les diverses modifications peuvent correspondre dans leur succession à des changements extérieurs qui leur servent de mesure. Le *temps* se prend tantôt pour la durée indéfinie, tantôt pour une durée déterminée à laquelle on rapporte les diverses parties d'une durée indéterminée. Quoique primitivement l'être intelligent n'ait puisé l'idée de durée que dans le sentiment de la succession de ses diverses manières d'être, on a pris pour mesure de la durée un mouvement sensible et uniforme ou à peu près uniforme, tel que le mouvement des astres, d'une clepsydre, d'un sablier, d'une horloge. Avant d'aller plus loin, j'ai d'autant plus besoin de préciser nettement la notion de la durée ou du temps que c'est sur cette base que je prétends asseoir

tout l'édifice de la théologie. Le temps est une abstraction de notre esprit, qu'il faut bien se garder de réaliser au dehors. Il n'y a pas un être qu'on appelle *durée*, pas plus qu'il n'y a d'êtres qu'on appelle néant, action, figure, gloire, etc. La durée, je le répète, est la notion d'une existence considérée en tant que changeante et successive, en sorte que, s'il n'y avait pas d'être changeant, il n'y aurait pas de durée. On verra dans un instant que la durée prétendue infinie, dont des philosophes mêmes se font un épouvantail, est une pure chimère. Si j'insiste sur ce point, c'est qu'on ne saurait trop se tenir en garde contre le penchant que nous avons à réaliser hors de nous nos abstractions. Ce n'est pas seulement le vulgaire, ce sont encore les hommes de la science qui ont sur la durée des notions extrêmement imparfaites : de là des dissertations à perte de vue, et qui aboutissent souvent à de monstrueuses erreurs. C'est ainsi, par exemple, que M. Royer-Collard, dans ses *Fragments* publiés par M. Jouffroy (*a*), fait de la durée et de l'espace *des substances réelles, éternelles et infinies*. Qu'on nous dise après cela quelle différence il y a entre ces substances-là et Dieu.

175. J'entends par *infini* ce qui réunit tous les degrés possibles d'être et de perfection, ce qui est tellement grand qu'il ne peut rien exister et qu'on ne peut rien supposer de plus grand; par fini au contraire ce qui est restreint dans certaines limites, de telle sorte qu'on peut toujours supposer et concevoir quelque chose de plus grand.

176. Toute succession, toute série, toute progression étant susceptible d'accroissement, est, en réalité, néces-

(*a*) Tome IV des œuvres traduites de Reid.

sairement finie; quelque loin qu'on l'ait poussée, on conçoit toujours qu'on pourrait la pousser plus loin. Ainsi, quand on dit qu'une progression de nombres peut être poussée *à l'infini*, cela ne signifie point qu'elle peut devenir actuellement infinie, ce qui serait une palpable absurdité; cela signifie au contraire qu'il répugne qu'une progression infinie soit *réalisée*. Donc toute progression, toute série, et par conséquent toute succession, toute durée est nécessairement finie.

177. L'idée de *cause* se trouve actuellement dans l'intelligence. J'ai fait voir ailleurs (159) comment on y arrivait primitivement. C'est un fait également que nous sommes tellement constitués que nous rapportons nécessairement à une cause tout phénomène qui a un commencement, dût-il n'avoir pas de fin. Cette loi de l'esprit se formule dans cette proposition, dont les deux termes sont du reste identiques : Tout effet suppose une cause.

Il importe de bien entendre ces préliminaires, sans lesquels la discussion qui va suivre serait inintelligible.

178. J'arrive maintenant à la démonstration de la nécessité d'une cause première. Pour établir ce point fondamental de la théologie, je veux prouver qu'il y a un être qui ne dure pas, et qui crée tous ceux qui durent.

Il implique contradiction qu'un être ait toujours duré. En effet on a vu plus haut que la durée supposait une existence successive et commensurable. Dès lors, si un être avait toujours duré, il faudrait dire que son existence antérieure au moment présent est représentée par une progression quelconque de siècles, d'années, d'heures; car peu importe l'unité de durée déterminée qu'on voudra choisir. Or, on l'a vu également tout à l'heure, quelque grande qu'on suppose cette progression, elle est néces-

sairement finie, d'abord en tant que progression, ensuite parce qu'elle s'accroît de tous les instants qui surviennent, et qu'il est absurde que l'infini reçoive de continuels accroissements. Donc cet être qu'on supposerait avoir toujours duré aurait nécessairement commencé d'exister, ce qui est contradictoire.

S'il répugne qu'un être ait toujours duré, il s'ensuit que les êtres qui durent ont commencé de durer.

Mais on ne peut pas dire que *tous* les êtres aient commencé de durer. Commencer de durer c'est commencer d'être, c'est recevoir l'existence; recevoir l'existence c'est ce qu'on appelle être créé : or on ne se crée pas soi-même; donc un être crée ceux qui durent. Cet être quel est-il? Dira-t-on qu'il dure aussi? Mais d'abord la puissance de créer ne peut pas convenir à un être qui a été créé, et qui, n'ayant pas l'existence par lui-même, n'a par conséquent aucune puissance qu'il n'ait reçue, et qui ne doive être rapportée à sa cause. Ensuite, en accordant qu'un être qui a été créé pût en créer un autre, cette transmission d'existence n'expliquerait rien, puisqu'il resterait à assigner la cause de l'existence de l'être créé par lequel on voudrait commencer la série des êtres; donc, pour atteindre la raison de l'existence de tous les êtres qui durent, il faut toujours, et en dernier résultat, arriver à un être qui ne dure pas.

Donc il y a un être qui ne dure pas, et qui crée tous ceux qui durent. Cet être qui ne dure pas, et qui crée tous ceux qui durent, je l'appelle cause première, être nécessaire, Dieu enfin (*a*).

(*a*) Dans un grand nombre de traités on croit prouver la nécessité de la cause première d'une autre façon. On dit : « Ou il faut admet-

179. De ce qui vient d'être établi il suit que l'éternité ou le mode d'existence de Dieu, quelque impossible qu'il nous soit de nous en faire une idée, n'est pas une durée, comme on la définit, par une erreur capitale, dans presque tous les livres de philosophie. Dieu n'a pas une existence successive, ou, plus simplement, Dieu ne dure pas, parce que, s'il durait, il aurait toujours duré, et qu'un être qui aurait toujours duré est un être impossible.

180. Puisque l'être nécessaire ne dure pas, il n'y a point de temps pour lui, mais seulement pour les êtres créés; il n'y a par rapport à lui ni passé ni futur. La

---

tre un être nécessaire, ou il faut prétendre qu'il fut un temps où rien n'existait ». On fait voir ensuite le ridicule de la seconde hypothèse, ce qui n'est pas difficile ; puis on s'écrie d'un ton victorieux : « Donc il y a un être nécessaire, donc il y a un Dieu ».

J'avoue que, si j'avais le malheur d'être athée, cette prétendue démonstration ne me convertirait pas. Il me semble que j'aurais le droit de faire la réponse suivante : « Je ne prétends pas qu'il fut un temps où rien n'existait. C'est une claire absurdité que personne n'a jamais avancée ; c'est une chimère que vous vous êtes créée pour vous donner le plaisir de la combattre. De ce qu'on ne peut pas dire qu'il fut un temps où rien n'existait vous concluez qu'il y a un être nécessaire. Mais entre vous et moi la question n'est pas là. Je vous accorde bien volontiers qu'il y a quelque chose de nécessaire, moi qui prétends que tout est nécessaire, que tout ce qui existe a toujours existé dans ses éléments, sinon dans sa forme actuelle. Ce que je vous demande c'est de prouver que tout n'est pas nécessaire, que tout ce qui est n'a pas toujours été, qu'il y a une cause première qui crée les autres êtres, qu'il y a un Dieu ».

Qu'on y prenne garde : un athée, quoiqu'il parte de principes très-faux, peut être un excellent logicien. Une mauvaise démonstration d'une vérité telle que l'existence de Dieu fait plus de mal que les attaques dirigées contre la vérité même.

succession d'existence ne peut atteindre que les êtres contingents (*a*). Quand donc on dit que l'être éternel n'a point eu de commencement et n'aura point de fin, il faut bien se garder de croire qu'on le définit; on dit ce qu'il n'est pas, mais on ne dit pas ce qu'il est. Au reste, qu'il n'ait point eu de commencement et qu'il ne doive point avoir de fin, cela est très-vrai et se démontre en deux mots. Avoir un commencement et une fin c'est commencer et cesser de durer; mais l'être qui, de sa nature, ne dure pas ne peut non plus ni commencer ni cesser de durer.

181. Les expressions *Dieu a été, Dieu sera,* sont impropres. Si, dans le langage ordinaire, nous continuons de nous en servir, souvenons-nous au moins du sens

---

(*a*) « C'est retomber dans l'idée du temps et confondre tout que de » vouloir imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succes- » sion. En lui rien ne *dure*, parce que rien ne passe; tout est fixe; » tout est à la fois; tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien » ne sera; mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les » questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut » embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, tenteraient » de faire. C'est une folie, ô mon Dieu! que de vouloir diviser » votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir » que le rivage s'enfuie parce que, en descendant le long d'un » fleuve, je m'éloigne toujours de ce rivage, qui est immobile. » (FÉNÉLON, *Traité de l'existence de Dieu;* Eternité.)

Nul auteur n'a parlé de l'éternité et de l'immensité de Dieu avec plus de profondeur que Fénélon. Il est un mérite bien rare, et qu'il possède à un degré éminent, c'est d'avoir traité ces matières avec une onction qui n'énerve jamais la force du raisonnement. Combien cette âme toute brûlante de l'amour de Dieu s'exalte en parlant de l'être infini! Avec quel ravissement on le suit dans ses sublimes conceptions! Nul homme n'approcha de plus près du sanctuaire même de la Divinité.

qu'il convient d'y attacher. Mais, dans la rigueur des discussions philosophiques, ce langage n'est pas soutenable; aussi ceux qui l'emploient se trouvent-ils condamnés malgré eux à d'interminables disputes au sujet de la *prescience* de Dieu, disputes qui, traduites dans notre langue, n'ont plus de sens, comme on le verra bientôt.

---

182. J'ai démontré l'existence de Dieu par la nécessité d'admettre une cause première, qui ne dure pas, qui ait l'existence par elle-même, et qui soit le principe, la raison suffisante de tous les êtres qui durent, de tous les êtres contingents. Cette démonstration rigoureuse peut suffire; toutes les autres doivent s'y ramener pour être légitimes : elles ne sont toutes que des applications particulières du même principe. Cependant je me propose de descendre du point de vue général où je m'étais placé d'abord à ces applications spéciales. Ce n'est pas seulement par surabondance de droit, quoique, dans une aussi belle cause, rien ne soit à négliger : c'est encore, c'est surtout par un autre motif. Il n'est donné qu'à un petit nombre d'intelligences de s'élever sur les hauteurs de la science. Pour l'immense majorité la pensée est incertaine et chancelante si elle s'exerce sur un champ trop vaste. Les agitations et les besoins de la vie en réclament la meilleure partie; à cette cause générale d'irréflexion et d'indifférence s'en joignent d'autres particulières. Les uns, par défaut de capacité, d'autres, privés du concours de circonstances favorables, ne peuvent faire sur la nature des choses des réflexions longues, sévères et profondes. Cependant tous ont besoin de connaître; on ne conçoit pas comment l'intelligence vivrait sans cet ali-

ment. La pensée, obligée d'être moins ambitieuse, s'attache à des particularités, à des individualités. On jette à la dérobée quelques regards sur le monde sensible, sur soi-même. C'est ainsi que la multitude croit en Dieu, et elle n'y croit pas moins fortement que le philosophe, quoique sa foi soit moins scientifique, moins raisonnée et moins compréhensive.

183. L'existence de chacun de nous et de notre espèce nous conduit à une cause première.

J'ai commencé d'exister; je ne trouve donc pas en moi la raison de mon existence. La trouverai-je dans celui qui m'a donné la vie? Mais, pour que mon pére m'eût réellement donné la vie, il faudrait qu'il fût lui-même la raison de sa propre existence; or il n'a pas une autre nature que la mienne. Il n'a donc fait tout au plus que me transmettre ce qu'il avait reçu, et il sait très-bien que, dans cette transmission d'existence, il n'a été qu'une occasion, un moyen, un instrument aveugle. Du reste, si le fait mystérieux de la génération rendait compte de quelque chose, ce serait seulement de mon existence corporelle. Mais je ne suis pas seulement corps : je suis être sentant et agissant. Bien plus c'est ce dernier être seul qui constitue ma personnalité; car mon corps m'échappe à chaque instant, et ma substance spirituelle seule demeure. Or dira-t-on que mon âme, être simple et indivisible par essence, est une fraction de celle de mon père? Ce serait une contradiction dans les termes mêmes. Je ne trouve donc pas dans mon père la véritable cause de mon existence; il me faut donc remonter au-delà. Mais je remonterais indéfiniment que j'en serais toujours au même point, tant que je ne rencontrerai que des êtres de mon espèce, et auxquels tout ce que j'ai dit de moi,

de mon père, est applicable. Mon esprit ne sera donc en repos que lorsque, ayant épuisé la série, la progression nécessairement finie des êtres semblables à moi, je rencontrerai enfin, hors de la collection de ces êtres, une première et véritable cause de leur existence et de la mienne.

184. On ne gagnerait rien en recourant à la supposition que les premiers individus de l'espèce humaine ont paru soudainement à la surface de notre planète en vertu de ce qu'on a appelé des *générations spontanées*. D'abord la possibilité de générations spontanées est très-contestable. Linnée et Cuvier n'y ont pas cru, et la plupart des savants regardent l'opinion de ces deux célèbres auteurs comme plus conforme à la science moderne. Les naturalistes qui admettent les générations spontanées chez quelques animalcules à organisation extrêmement peu compliquée, tels que les infusoires et quelques vers intérieurs, se gardent bien de les attribuer aux animaux que nous voyons se reproduire par génération sexuelle, comme cela a lieu chez toutes les espèces supérieures, ou par le fractionnement des individus, comme chez les polypes et les planaires; et encore, en admettant ces générations spontanées chez des espèces qui occupent le plus bas degré de l'échelle animale, ils n'en ont jamais fourni de preuve directe ni positive. Tous leurs arguments se bornent à l'exposition de cas nombreux où des animalcules infusoires apparaissent soudainement dans des lieux et des circonstances où leurs analogues n'avaient point été observés, et où l'on ne peut voir ni supposer *comment* des germes préexistants auraient été déposés. Tous les faits de ce genre ne prouvent qu'une chose, c'est que nos sens sont trop bornés et nos instruments trop imparfaits

pour que nous puissions observer et suivre les gradations et les développements de la nature jusque dans les infiniment petits. N'est-il pas plus naturel et plus conforme à l'analogie de faire intervenir ici les mêmes lois que l'observation nous montre partout ailleurs où elle peut s'exercer, que de supposer gratuitement des causes imaginaires, de prétendues lois qu'on n'essaie pas même de formuler, parce qu'on ne trouverait pour cela, dans le langage, que des expressions négatives (*a*)? On voit donc que la possibilité des générations spontanées peut être contestée. De plus, en l'admettant, on pourrait faire voir que la constitution organique de notre espèce en particulier refuse absolument de s'y prêter. Mais je me contenterai de dire que, les générations spontanées fussent-elles aussi certaines qu'elles sont problématiques, la justesse de mon argument ne serait nullement compromise. En effet des générations

---

(*a*) Voici un fait qui porte un terrible coup à la doctrine des générations spontanées. Il existe un infusoire microscopique appelé vibrion du froment parce qu'il se rencontre dans les grains de cette plante. Si l'on pique avec la pointe d'une aiguille un grain d'un épi atteint de ces animalcules, et qu'ensuite on fasse, avec la pointe de cette même aiguille, une ponction à la racine d'une tige de froment parfaitement saine, les germes ainsi déposés dans cette seconde tige seront entraînés par la circulation jusque dans les épis, où, rencontrant les conditions nécessaires à leur développement, ils donneront, peu de temps après, naissance à des myriades de vibrions, tandis que les tiges voisines seront exemptes de cet accident. Avant qu'on eût fait cette expérience, des naturalistes avaient dit que cet infusoire se formait *spontanément* dans la fécule amilacée du froment. Combien cet exemple n'accuse-t-il pas notre incorrigible tendance à substituer des explications hasardées et vides de sens à des recherches patientes et scrupuleuses !

qui ne résulteraient pas des lois ordinaires du concours des sexes résulteraient d'autres lois quelconques, ou bien seraient des créations immédiates d'une cause première; car on ne veut pas dire, puisque cela serait manifestement absurde, que ces effets ne supposeraient aucune cause, aucune loi. Eh bien donc! l'existence des individus qui seraient le produit de générations spontanées se réfèrerait toujours à la cause qui établirait les lois quelconques en vertu desquelles ces générations auraient lieu, ou qui réalise d'incessantes créations que je suis loin de nier assurément. Quelque supposition que l'on fasse, l'existence de chacun de nous et de notre espèce nous conduit donc à une cause première.

Le monde physique nous révèle une première cause créatrice, motrice et ordonnatrice.

185. Une première cause créatrice.

La matière élémentaire du monde physique n'existe pas nécessairement. Un être nécessaire ne peut pas être conçu n'existant pas. Donc il ne peut commencer d'être, donc il ne dure pas. S'il ne dure pas, il n'a pas une existence changeante, et par conséquent il ne peut pas recevoir de modifications d'une cause extérieure. Or rien de tout cela ne convient à la matière. On la conçoit non existante sans qu'il en résulte rien d'absurde; elle a une existence essentiellement changeante; elle peut recevoir et elle reçoit sans cesse mille modifications de causes extérieures, ce qui serait impossible si elle était nécessaire : car ce qui existe nécessairement existe nécessairement de telle ou telle manière; ses modes parti-

cipent de la nature de son être, et ne peuvent par conséquent sans contradiction être changés. La matière n'existe donc pas nécessairement : elle est donc créée; car il n'y a pas de milieu entre posséder l'existence par la force de sa nature, ou la recevoir d'une cause créatrice.

186. On verra bientôt que l'être nécessaire est simple et parfait. Or la matière est multiple, ou composée de parties qui peuvent être distraites les unes des autres, et qui sont du reste indéfiniment divisibles; elle est imparfaite, puisqu'elle est inerte, finie, incapable de penser.

187. — C'est parce que vous ne concevez pas que la matière existe nécessairement que vous affirmez qu'elle n'est point nécessaire. Mais vous ne concevez pas plus cela de Dieu que de la matière; la difficulté est donc la même de part et d'autre.

— Nous ne concluons point que la matière n'est point nécessaire de ce que l'on ne conçoit point qu'elle le soit, mais de ce que l'on conçoit très-clairement qu'elle ne l'est pas. Au contraire, quand il s'agit de Dieu, on conçoit très-clairement qu'il est nécessaire. En deux mots nous avons plusieurs raisons pour nier que la matière soit nécessaire, et nous n'en avons aucune pour l'affirmer. Nous avons plusieurs raisons pour affirmer que Dieu est nécessaire, et nous n'en avons aucune pour le nier. La difficulté n'est donc pas la même des deux côtés.

188. — Il est impossible de concevoir la création.

— La philosophie ne peut pas et ne doit pas expliquer le comment de la création; elle reconnaît que le Créateur s'en est réservé le secret, et que l'intelligence humaine ne peut que se perdre dans cet abîme toutes les fois qu'elle essaie de le sonder. La philosophie est appelée seulement à établir le fait de la création, et elle l'établit

très-rigoureusement en faisant voir que, si l'on refuse de l'admettre, on arrive à l'absurde. Au reste, dans l'objection, on nous présente une règle très-fausse de croyance. On veut que nous rejetions la création parce qu'il nous est impossible de la concevoir. Or, pour rejeter une chose, il ne suffit pas de ne pas concevoir comment et pourquoi elle est, mais il faut encore concevoir son impossibilité, sa contradiction. On peut en beaucoup de choses être forcé d'admettre un fait, et être réduit à l'impuissance absolue de l'expliquer, de le concevoir.

189. Si le monde physique est créé, concluons-en que la plupart des anciens philosophes étaient dans l'erreur lorsqu'ils le regardaient comme incréé et éternel, sans nier pour cela la Divinité, dont l'action sur le monde n'intervenait que comme cause ordonnatrice.

190. Le monde physique nous révèle une première cause motrice.

Il y a du mouvement dans le monde physique. Prouvons que ce mouvement ne tient pas à l'essence de la matière, et que par conséquent il vient d'une cause distincte du monde.

On conçoit la matière en repos sans qu'elle cesse pour cela d'être matière; or on ne peut supposer un être privé de ses attributs essentiels sans l'anéantir. Essayez d'ôter à la matière l'étendue, l'impénétrabilité, et vous n'aurez plus de matière; si donc on peut la supposer privée de mouvement sans qu'elle cesse d'être matière, le mouvement est une modification, un accident qui ne tient point à son essence.

Nous ne voyons dans le monde physique que transmission, communication d'un mouvement reçu. Si donc, par impossible, il n'existait que de la matière, elle serait

éternellement en repos. Il faut donc sortir du monde physique pour trouver la cause du mouvement qui y existe. Il faut admettre cette cause motrice, ou nier qu'il existe du mouvement.

191. — Tout est en mouvement dans la nature physique, et par conséquent le mouvement y est essentiel.

— En effet tout est en mouvement dans la nature physique; mais ce n'est point ce dont il s'agit. Tout y est-il en mouvement nécessairement, par l'essence même de la matière? La matière cesse-t-elle d'être matière si on la suppose en repos, comme elle cesse d'être matière si on la suppose privée d'étendue? Voilà ce qu'il faudrait prouver, et le prouver autrement qu'en se contentant de l'affirmer.

192. — Les physiciens admettent comme essentielle la gravitation de tous les corps; ils regardent donc le mouvement comme essentiel à la matière.

—Je dirai d'abord qu'en philosophie on ne connaît pas d'autre autorité que celle de la raison; on n'y admet point ce que tels ou tels, physiciens ou métaphysiciens, admettent, par cela seul qu'ils l'admettent; on n'y accepte que ce qui est prouvé. Si donc la physique prétendait, ce que je suis très-éloigné de croire, que le mouvement est de l'essence de la matière, je lui demanderais de vouloir bien en fournir la preuve. Mais je crois qu'on interprète fort mal le langage des physiciens, qui veulent dire sans doute que la gravitation est nécessaire, d'une nécessité hypothétique, en supposant la persistance des lois qui gouvernent le monde physique, ce qui signifie, en d'autres termes, supposé le mouvement imprimé à la matière par un premier moteur distinct du monde. Il ne serait point indigne de la physique de nommer, ne fût-ce qu'en

passant, ce premier moteur; mais on n'a pas le droit de l'exiger. Ce n'est pas là son œuvre propre : elle est appelée à constater les phénomènes de l'ordre physique, et les lois dont ils dépendent. Lorsqu'elle est arrivée aux lois les plus générales, sa tâche est remplie; elle cède et doit céder la place à la philosophie (*a*).

793. Le monde physique nous révèle une première cause ordonnatrice.

(*a*) « Dans les actions soumises aux lois de la mécanique ordinaire, » les mouvements qui sollicitent les corps à se porter les uns vers » les autres sont dus à des agents extérieurs bien connus, qui » poussent ces corps ou les tirent de manière à diminuer leur di- » stance respective ; mais l'observation de ce qui se passe dans la » nature nous offre une multitude de phénomènes dans lesquels » il suffit que deux corps soient en présence pour que, étant » abandonnés à eux-mêmes, ils s'approchent l'un de l'autre, sans » qu'il existe entre eux ou autour d'eux aucune cause *sensible* de » ce mouvement.

» Plusieurs physiciens ont pensé que, dans ces circonstances, » ces corps étaient mus par des agents invisibles qui se refusaient » à tous les moyens de constater directement leur existence, et » Newton lui-même n'a osé assurer que l'impulsion fût étrangère » à cette classe de phénomènes. Mais ce grand géomètre et ceux » qui ont suivi sa doctrine ont senti que *le point essentiel n'était* » *pas de rechercher ici la nature de la cause motrice, mais d'étu-* » *dier sa manière d'agir* en déduisant de certains phénomènes » les lois qui la régissent, et d'employer ensuite ces lois comme » principes pour expliquer ou même prévoir tous les autres phé- » nomènes qui ont une liaison intime avec les premiers ; et, *parce* » *que les choses se passent à notre égard comme si les corps ten-* » *daient d'eux-mêmes à se réunir, on a désigné cette sorte de ten-* » *dance mutuelle par le mot d'attraction, qui, réduit à sa vraie* » *signification, n'exprime que le fait, et non la cause.* » (HAUY, *Traité élémentaire de physique*, § 29, édit. de 1821.

« D'après l'idée que l'expérience nous a donnée de *l'inertie*, » nous devons envisager *l'état de mouvement et celui de repos*

Il y a de l'ordre dans le monde physique : les êtres innombrables qui le composent ont des rapports réciproques; chaque partie de ce vaste ensemble a une fin particulière à atteindre, et est en même temps coordonnée à une fin générale. La nature est gouvernée par des lois qui, en même temps qu'elles garantissent l'uniformité et la perpétuité des effets, y distribuent la plus riche variété. Tous les jours les sciences physiques, la physiologie, l'astronomie, l'histoire naturelle, recueillent les magnifiques témoignages de cet ordre merveilleux. Insister sur les détails ce serait entrer dans le domaine de ces sciences, et abandonner celui dans lequel nous devons nous renfermer.

Si nous ne pouvons nous dispenser de reconnaître qu'il y a de l'ordre dans le monde physique, force nous est bien d'attribuer cet ordre à une cause qui soit en dehors

---

» *comme de simples accidents de la matière, qu'elle ne peut pas* » *se donner à elle-même, et qu'elle ne peut pas changer une fois* » *qu'elle les a reçus.* Conséquemment, lorsque nous la voyons » passer d'un de ces états à l'autre, nous devons concevoir ce » changement *comme produit et déterminé par l'action de causes* » *extérieures.* Ces causes, quelles qu'elles puissent être, se dési- » gnent généralement par le nom de *forces.* » (M. Biot, *Précis élémentaire de physique expérimentale,* Ier vol., liv. Ier, ch. II, édit. de 1824.)

Il est vrai que M. Biot, quelques lignes plus loin, ajoute qu'on ne saurait décider si ces *forces sont étrangères à la matière, ou propres et attachées à son essence.* C'est une contradiction manifeste. En effet, après avoir reconnu formellement que la matière ne se donne pas à elle-même le mouvement et le repos, et que par conséquent ces changements *sont déterminés par l'action de causes extérieures qu'on appelle forces,* comment hésiter ensuite à prononcer que *ces forces ne sont pas attachées à l'essence de la matière?*

du monde. En effet cet ordre consiste dans la liaison, la succession, l'enchaînement des phénomènes; ces phénomènes sont des effets ; or les effets supposent une cause, et cette cause on ne la trouvera qu'en sortant de la collection des effets (*a*).

194. Enfin refuser d'attribuer l'ordre du monde à une cause extérieure, c'est prétendre que cet ordre est essentiel à la matière; or on conçoit la matière sans cet ordre. D'un autre côté, cet ordre consiste dans les rapports réciproques, les mouvements, les formes des diverses parties de la matière. Ainsi prétendre que l'ordre de la matière lui est essentiel, c'est prétendre qu'elle est nécessairement ordonnée, que les mouvements, les formes, les rapports réciproques de ses diverses parties sont nécessaires; or le contraire est démontré.

Concluons que l'ordre du monde physique nous révèle une cause ordonnatrice.

195. — Il y a dans le monde des choses désordonnées, inutiles, nuisibles.

— Il y a des choses désordonnées selon vos vues, inutiles à votre égoïsme, nuisibles à votre individu, qui n'est qu'un atome dans l'univers. Parce que la grêle aura moissonné votre champ, la foudre incendié votre toit, vous vous croyez en titre pour nier qu'il y ait un sens

---

(*a*) « Cùm machinatione quâdam moveri aliquid videmus, » ut sphæram et horas, et alia permulta, non dubitamus quin » illa opera sint rationis. Cùm autem impetum cœli admira- » bilem cum celeritate moveri vertique videamus, constan- » tissimè conficientem vicissitudines anniversarias cum summâ » salute et conservatione rerum omnium, dubitamus quin ea non » solùm ratione fiant, sed etiam excellenti quâdam divinâque ra- » tione ? » (CICÉRON, *De la nature des dieux.*)

et un but dans tous les phénomènes qui naissent et se succèdent, je ne dis pas seulement sur votre étroit horizon, mais sur la surface du globe, mais dans les vastes régions de cet immense univers! Que serait le monde physique sans la grêle, dont vous n'aviez pas tenu compte dans vos combinaisons, sans la foudre, qui vient accidentellement déranger vos plans et vos projets, c'est-à-dire sans l'existence et les effets de ce fluide mystérieux qui joue un si grand rôle dans les phénomènes physiques? Le chaos ou le néant vous semble-t-il préférable à cette riche et bienfaisante nature qui trouve dans la dissolution et le changement de quelques-unes de ses parties une source inépuisable de persistance, de reproduction et d'ordre? Est-ce par des vues particulières, par des considérations tout individuelles qu'il convient de juger de l'ordre et de l'utilité des choses, et non par des vues d'ensemble, par des considérations générales et étrangères à notre intérêt privé?

Au reste la connaissance de l'utilité d'un grand nombre d'êtres ne peut résulter que de la connaissance de la nature de ces êtres et des rapports qui les lient entre eux. Or n'est-il pas manifeste que nous ne connaissons complètement la nature d'aucun être, que surtout la plupart des relations qu'ils ont entre eux nous échappent? Nous ne pouvons donc, sans une témérité aussi ridicule qu'elle est blâmable, taxer aucune partie de l'univers de désordre ou d'inutilité par rapport à l'ensemble.

196. — L'ordre de l'univers est une des chances du hasard.

— Calculateurs, vos séries de combinaisons sont très-savantes sans doute; mais, quoi que vous fassiez, elles ne vous tiendront pas lieu de Dieu. En vous accordant la

matière du monde physique, en vous accordant que ce monde ait passé par un grand nombre de combinaisons avant d'arriver à l'état présent, nous vous demanderons comment et pourquoi il y est arrivé : c'est en vertu de lois quelconques, au moins en vertu du mouvement, puisque vous accordez que le jet actuel est sorti d'une infinité de combinaisons. Mais, si la matière est en mouvement, elle est mue; par qui est-elle mue? Par un moteur probablement. Si donc, par suite du mouvement que lui imprime une cause motrice, elle arrive enfin à *l'ordre*, cette cause motrice est aussi cause ordonnatrice.

Pressons davantage l'objection. *L'ordre est une des chances du hasard?* Observons d'abord qu'un effet suppose une cause; quand donc vous dites que l'ordre du monde, qui est *un effet*, est produit par le hasard, le mot hasard dans votre langue ne peut pas signifier absence de cause; car, si c'est ainsi que vous l'entendez, vous donnez pour principe, pour raison d'un effet, une pure négation. Dès lors vous attachez un autre sens au mot hasard. Vous l'employez, comme on le fait souvent, ou pour désigner une cause qui ignore l'effet qu'elle produit, qui ne se le propose pas, et qui alors n'est pas proprement cause; ou pour désigner notre ignorance des moyens par lesquels la cause produit son effet. Si vous prenez le mot hasard dans le premier sens, nous vous demanderons pourquoi vous refusez à la cause qui produit l'ordre du monde la connaissance de son effet : si vous prenez ce mot dans le second sens, nous avouons bien volontiers que nous ignorons les moyens de la cause ordonnatrice; mais alors que devient votre objection?

---

197. De ce que le monde physique révèle un créateur, un moteur et un ordonnateur, nous sommes en droit de conclure contre l'atomisme d'Epicure. Le système de cosmogonie attribué communément à ce philosophe ne lui appartient point en propre : il l'avait emprunté à Leucippe et à Démocrite; mais il le coordonna, et fit tous ses efforts pour le propager. Epicure admettait comme principes du monde physique les atomes, c'est-à-dire des éléments matériels d'une ténuité extrême, indivisibles quoique étendus. Ces atomes, infinis en nombre, doués de différentes formes, sont incréés; ils se meuvent de toute éternité, et par la nécessité de leur nature, dans un vide immense. Ces atomes se rencontrent, adhèrent les uns aux autres : de nouveaux chocs, de nouvelles adhérences surviennent; aux combinaisons qui ne peuvent se maintenir succèdent de nouvelles combinaisons, tant qu'enfin apparaît la combinaison actuelle du monde physique avec les lois qui le soutiennent. Le monde ainsi construit, il restait à rendre raison de la formation des animaux. Epicure n'y voit aucune difficulté: il les fait tous sortir, l'homme tout aussi bien que le ciron, de la putréfaction du limon de la terre, échauffé et mis en fermentation par le soleil. Quant aux principes pensants, aux âmes, ce ne sont que des atomes, peut-être un peu plus subtils que les autres : on voit qu'Epicure était matérialiste.

198. Tout dans ce système est arbitraire ou faux. Epicure affirme gratuitement que la matière existe et se meut nécessairement. Le contraire est démontré : or, si vous ôtez les atomes et leur mouvement, le système s'évanouit.

199. Il y a des atomes, si l'on entend par là des sub-

stances matérielles, qui sont ou qui nous paraissent homogènes, et que nos moyens d'action ne sauraient décomposer. Mais il n'y a point d'atomes dans le sens d'Epicure, parce qu'il n'est point de matière, quelque subtile qu'on la suppose, qui ne soit étendue, composée, et par conséquent divisible. Or voilà encore une fois le système ruiné. Si les éléments sont divisibles, s'ils ont des parties, qui donc a rapproché et disposé ces parties? Voilà une formation antérieure à celle qu'on entreprend d'expliquer; on ne rend donc pas compte de toute formation, puisqu'on en suppose.

200. La genèse d'Epicure est du reste démentie par les notions les plus vulgaires de la science moderne. Quoique la nature intime de l'affinité chimique qui préside à la composition des corps nous soit inconnue, cependant les lois suivant lesquelles cette force s'exerce peuvent être étudiées, et le peu que nous en savons aujourd'hui renverse de fond en comble la théorie d'Epicure.

201. Cette théorie suppose que les atomes sont crochus, et qu'ils ne forment des corps que parce qu'ils sont engagés et retenus les uns dans les autres. Or d'abord cette supposition d'une forme crochue s'évanouit devant le fait de la cristallisation des corps, fait qui serait impossible si les molécules avaient des formes arrondies, puisque les cristaux élémentaires qui servent de noyaux aux diverses formes secondaires sont des solides réguliers qui ont toutes leurs faces *planes* (*a*), ce qui suppose que les

(*a*) Les six formes primitives des cristaux connues jusqu'à ce jour sont le tétraèdre, le prisme hexaèdre, le parallélipipède, l'octaèdre, le dodécaèdre à plans triangulaires et le dodécaèdre à plans rhombes. Or la géométrie nous apprend que toutes les faces de ces solides sont planes.

molécules sont dans le même cas. Ensuite, en passant la supposition, on n'est pas plus avancé; car on peut vérifier à chaque instant que, si l'on réduit un corps en poudre impalpable, et qu'on le recónstitue ensuite par des moyens chimiques, la cohésion de ses parties n'en sera pas moins puissante qu'auparavant. Or il est impossible que, en le pulvérisant, on n'ait pas brisé la plupart des crochets de ses molécules, ce qui devrait rendre sa recomposition très-difficile, et surtout la cohésion de ses parties infiniment moindre.

Il a été démontré, en psychologie, que le principe pensant n'était point matériel.

Quant à la production des animaux, on a vu plus haut (184) que, en supposant même la possibilité des générations qu'on appelle spontanées, on ne serait point pour cela dispensé de recourir à une cause première.

CHAPITRE II.

NATURE DE LA CAUSE PREMIÈRE.

Dans le chapitre précédent, j'ai établi la nécessité d'une cause première. Attachons-nous maintenant à en étudier la nature, autant du moins que la faiblesse de notre intelligence nous le permettra.

202. La cause première est infinie ou parfaite.

La cause première est nécessaire; or, pour qu'on puisse dire d'un être qu'il est nécessaire, il faut qu'il soit infini. En effet, s'il est fini et limité, alors on peut supposer un autre être infini et de qui il reçoive l'existence; car, puisque la création est démontrée nécessaire, à plus forte raison est-elle possible, pourvu qu'on suppose que c'est l'infini qui crée le fini. Mais, si cet être peut recevoir l'existence, on ne peut pas dire de lui qu'il est tel qu'il ne peut pas ne pas exister; il cesse donc d'être nécessaire. Donc, pour qu'un être soit nécessaire, il faut qu'il soit infini; la cause première est donc infinie.

203. La cause première est une.

Elle est infinie. Or il n'y a qu'un infini; car, s'il y en avait plusieurs, aucun ne le serait véritablement, puisqu'ils manqueraient tous d'un attribut qui entre nécessairement dans l'idée de l'infini, c'est-à-dire de la suprématie sur tous les autres êtres. Il ne peut donc y avoir qu'un infini (*a*).

(*a*) Descartes démontre l'existence de Dieu par l'idée seule de l'infini. Voici quel est à peu près ce célèbre argument : « En me

S'il n'y a qu'un infini, ou, en d'autres termes, qu'un être nécessaire, qu'une cause première, qu'un Dieu, le polythéisme repose donc sur une erreur capitale. Disons quelques mots de ses diverses formes et de ses causes.

204. Sa forme la plus grossière est le fétichisme, qui attribue la nature divine non-seulement aux êtres animés dont l'homme est entouré, non-seulement aux êtres organisés, mais encore aux êtres inorganiques, à la matière brute. C'est le polythéisme de l'homme barbare, placé au plus bas degré de l'échelle de la civilisation; c'est celui qu'on rencontre encore aujourd'hui chez les peuplades sauvages de l'Afrique et des îles de la mer du Sud. Il est le triste fruit de la terreur et de l'ignorance. L'homme enfant, qui ne peut encore se rendre compte de l'unité d'action d'une puissance surhumaine, multiplie cette puissance comme ses effets, supposant des

---

considérant moi-même attentivement, je reconnais bientôt que je suis fini, imparfait. Or je ne puis concevoir le fini comme fini sans concevoir par là même et simultanément l'infini, ces deux idées se supposant l'une l'autre. Si je conçois l'infini, il est possible; mais, s'il est possible, il existe : en effet, pour qu'un être soit conçu comme possible, il faut ou qu'il existe, ou qu'il puisse être produit, qu'il puisse recevoir l'existence ; or il implique contradiction que l'infini, le parfait, soit produit, reçoive l'existence ; donc il existe ».

Cette démonstration, qui, au premier abord, paraît un peu subtile, a été souvent attaquée ; mais je ne crois pas qu'on soit parvenu à l'ébranler. C'est mal à propos qu'on lui a reproché d'être en opposition avec l'axiome *il n'est pas permis de conclure du possible à l'être*. Cet axiome n'est valable que lorsqu'on parle d'un être fini ; car, le fini pouvant être produit, il n'est pas nécessaire qu'il existe pour qu'on le conçoive comme possible ; mais l'infini, ne pouvant sans contradiction être produit, ne serait pas possible s'il n'existait pas.

intentions malveillantes à tout ce qui l'entoure, et cherchant à en détourner l'influence par des supplications et souvent d'affreux sacrifices. Le sabéisme, ou le culte des astres, pratiqué autrefois chez les Chaldéens et les Assyriens, est une forme moins grossière de polythéisme. L'homme ne concentre plus ses regards stupides sur la terre; il les porte vers d'autres globes : il méconnaît sans doute encore la nature divine; mais il ne la prodigue pas, ne la prostitue pas comme dans le fétichisme. L'espèce de polythéisme que chantèrent Hésiode et Homère, et qui passa des Grecs chez les Romains, fut encore mêlée, dans son enfance, de fétichisme et de sabéisme, et se résolut, dans son âge mûr, en un pur mythologisme. C'est encore le culte de la matière, mais de la matière spiritualisée; il prête aux astres, aux éléments, aux diverses forces de la nature, une âme d'une essence supérieure et divine. On sent que, une fois dans cette voie, l'imagination ne s'arrêtera plus; aussi les êtres surnaturels se multiplieront au gré des caprices de l'homme, qui ira jusqu'à diviniser ses pensées, et Varron comptera jusqu'à trente mille dieux. L'ignorance la plus complète des lois du monde physique et les passions désordonnées du cœur de l'homme sont les deux sources impures d'où découle cette espèce de polythéisme. Faut-il de longues dissertations pour établir ce que la science proclame tous les jours plus éloquemment, savoir que l'étude des phénomènes physiques, de leurs caractères et de leurs lois révèle une unité merveilleuse, et conduit par conséquent l'intelligence à l'idée d'une puissance souveraine et unique qui préside à tout? Est-il besoin surtout de faire voir que les passions étaient intéressées à ce que les dieux eux-mêmes se livrassent sans frein

aux désordres que réprouve la conscience? Quelle excuse ne trouvaient-elles pas dans les exemples descendus de l'Olympe, et qu'y avait-il à leur répondre en bonne logique? Si des êtres surhumains, qui avaient toute la force nécessaire pour résister aux séductions du vice, s'y livraient de gaieté de cœur, et en tarissaient la coupe, comment blâmer les pauvres et faibles humains d'approcher quelquefois leurs lèvres de cette coupe enivrante? Pour moi j'avoue que, si je m'étonne de quelque chose, ce n'est pas de l'effroyable dégradation de mœurs où l'histoire nous dit qu'était arrivée la société païenne, mais bien de ce que la vertu y ait eu encore quelques adorateurs. Il est vrai que le polythéisme, par une de ces contradictions dont il abonde, avait des préceptes et des exemples surhumains à opposer à tous les mauvais exemples qui venaient d'en haut, de même que, après avoir créé une multitude de dieux, il anéantissait toute cette hiérarchie sacrée en plaçant au sommet l'aveugle et inflexible destin. Mais je crois que, si la tradition du bien se conserva, ce fut plutôt parce que les religions positives n'acquièrent jamais assez de puissance pour étouffer entièrement cette voix du juste et du vrai qui s'élève sans cesse du sanctuaire de la conscience.

205. Le polythéisme a revêtu encore quelques autres formes : tel est celui des anciens Scandinaves, dont l'Odin ou dieu suprême n'admettait qu'un cortége peu nombreux de divinités secondaires; tel était et tel est encore aujourd'hui le polythéisme des Hindous, dont le dieu créateur ou Brahma, le dieu conservateur ou Vishnou, et le dieu destructeur ou Siva, forment, par leur réunion mystérieuse, un seul dieu, appelé Trimourti. Le polythéisme de la Scandinavie et de l'Inde me semble-

rait préférable au précédent s'il me fallait choisir entre des erreurs, et n'étaient, d'une part, ces atroces sacrifices qui épouvantèrent nos antiques forêts, de l'autre, le dogme de trois êtres distincts qui n'en font qu'un; dogme où, malgré toutes les subtilités dont les théologiens hindous ont soin de l'escorter, la raison ne verra jamais qu'une contradiction manifeste, ou un pauvre jeu de mots qui réalise au dehors les abstractions de l'esprit, les divers aspects d'un même objet. Au reste, tandis que ces théologiens offraient leur trinité à l'adoration du vulgaire, quelques-uns d'entre eux créaient pour leur usage le matérialisme en adorant la nature sous le nom de Bhavani, d'autres créaient le panthéisme en adorant l'être universel, la substance unique, sous le nom de Brahm.

206. Le polythéisme s'est produit enfin sous une autre forme encore plus simple, en n'attribuant la nature divine qu'à deux êtres, l'un, principe du bien, appelé Ormuzd, l'autre, principe du mal, appelé Ahriman : c'est le magisme, qui fut introduit chez les Perses par Zoroastre. Dans le IIIe siècle de notre ère, Manès, chef de la secte des Manichéens, né en Perse, et imbu de ces traditions qu'on retrouve encore aujourd'hui dans plusieurs contrées de l'Asie, les propagea, et tenta de les concilier avec le christianisme. Cette doctrine des deux principes souverains, l'un du bien, l'autre du mal, est si peu soutenable qu'elle n'a pas besoin de réfutation. Un Dieu mauvais par essence! ces idées se repoussent réciproquement. Zoroastre et Manès avaient eu recours au principe mauvais pour expliquer l'origine du mal. Depuis, que de fois on a dit comme eux, mais dans un autre esprit, et pour arriver à une conclusion athée, que

l'existence du mal en ce monde ne pouvait se concilier avec l'existence d'un être infiniment parfait! On verra plus loin la réfutation de cette pernicieuse erreur.

J'ai démontré que la cause première était infinie; or cette idée de l'infini enveloppe tous ses attributs. Attachons-nous à les en faire sortir.

207. Simplicité. La nature d'un être infini exclut toute imperfection. Or tout composé est imparfait : c'est une réunion de parties distinctes les unes des autres, qui peuvent être distraites et cesser de constituer un tout; d'où il suit qu'un composé est dissoluble et par conséquent imparfait.

208. Tout composé est fini. Quelque grand qu'on le suppose, il admet cependant des limites. L'être nécessaire, puisqu'il est infini, ne peut donc être composé; il est donc simple.

De la simplicité de Dieu nous conclurons contre les panthéistes, en quelque temps et sous quelque nom qu'ils aient paru dans le monde philosophique. Selon eux, Dieu est la réunion, l'ensemble de tous les êtres; Dieu est tout.

209. Le panthéisme, qui est de mise aujourd'hui en philosophie et en littérature, n'est au fond, malgré ses formes rajeunies, qu'une des plus vieilles aberrations de l'esprit humain. On le retrouve dans le brahmisme des Hindous. Chez les Grecs, Xénophane, Parménide et Zénon d'Elée l'avaient enseigné; cependant ils n'avaient pas encore aussi clairement formulé leur doctrine que les panthéistes modernes. Ils n'identifiaient pas la cause première avec le monde tel qu'il se présente à nos sens;

ils imaginaient une substance extrêmement subtile, qui, en s'unissant à la substance élémentaire dont cet univers est composé, lui donnait sa forme actuelle (*a*). Le néo-platonicien Plotin avait enseigné, au IIIe siècle de notre ère, un panthéisme confus et mêlé de rêveries mystiques. Dans des temps plus rapprochés de nous, sur la fin du XVIe siècle, Bruno fut le précurseur de Spinosa, qui, un demi-siècle plus tard, donna à la doctrine panthéiste des formes précises et nettement arrêtées. Selon ce célèbre auteur, qui était doué d'un esprit éminemment logique, arme terrible entre les mains d'un homme supérieur qui part de principes faux, il n'y a qu'une substance : c'est l'universalité des êtres, c'est Dieu. Cette substance unique existe nécessairement; elle est douée de deux attributs, la pensée et l'étendue. Tous les esprits et tous les corps sont des phénomènes de cette substance conçue tantôt comme pensante, tantôt comme étendue : « Cogitatio est » attributum Dei, sive Deus est res cogitans. Extensio » est attributum Dei, sive Deus est res extensa. Sub- » stantia cogitans et substantia extensa una eademque » est substantia quæ jàm sub hoc, jàm sub illo attributo » concipitur. » (*Ethicâ*, parte Ia.)

210. Depuis la fin du siècle dernier jusqu'à nos jours,

(*a*) Virgile s'est emparé de cette croyance; on sait que, dans la composition de ses tableaux, la poésie cherche bien plus à plaire à l'imagination qu'à la froide raison :

Principio cœlum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra
Spiritus intùs alit; totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
Indè hominum pecudumque genus, vitæque volantûm,
Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.
(ENÉIDE, *chant VI, vers* 724-29.)

d'une part, les philosophes allemands, Kant à leur tête, de l'autre, quelques philosophes français, guidés par leur illustre chef M. Cousin, et suivis des Saint-Simoniens ses enfants perdus, ont professé la doctrine de Spinosa, et changé peu de chose à ses formules. Mais il faut remarquer, afin de n'être pas dupe d'une méprise, que ces nouveaux panthéistes ont cela de particulier qu'ils se défendent de l'être; ils vont même jusqu'à susciter à Spinosa de sérieuses querelles sur des variétés sans importance et sans valeur qu'ils ont découvertes entre ses principes et les leurs, quoiqu'ils soient au fond parfaitement d'accord avec lui sur le point fondamental. Mais ils ont beau n'avoir pas le courage de leur opinion; les efforts qu'ils font pour échapper au reproche de panthéisme tombent devant cette affirmation, *il n'y a qu'une substance*, qu'on rencontre à chaque pas dans leurs écrits. S'il n'y a qu'une substance, cette substance est tout ce qui existe; car, s'il existait quelque être qui ne fût pas cette substance, il est clair qu'il y aurait plus d'une substance. Si cette substance est tout ce qui existe, comme elle est nécessairement Dieu, il en résulte que *Dieu est tout*. Or voilà bien en définitive le panthéisme dans sa formule la plus générale. Quelques nouveaux panthéistes se retranchent sur ce que, après avoir dit que *Dieu est tout*, ils n'ajoutent pas, comme quelques-uns de leurs devanciers, *tout est Dieu*. Cette différence est parfaitement vaine, et ne prouve qu'une chose, c'est que les premiers panthéistes avaient plus de respect pour la logique que leurs successeurs. En effet, quand on a posé que Dieu est tout, il s'ensuit que tout est Dieu, dans ce sens que tout être fait partie de Dieu, que tout être a l'essence divine, mais non pas

dans le sens absurde, qu'on ne saurait prêter justement à aucun panthéiste, que toute partie de l'ensemble est l'ensemble même.

211. Le panthéisme, il ne faut pas se le dissimuler, fait des progrès parmi nous. Il est descendu des chaires supérieures, qui ont à satisfaire aux exigences capricieuses de la mode et à réveiller le goût blasé d'oisifs auditeurs, jusque dans les humbles chaires de nos colléges; il fait même irruption dans le domaine de la littérature et des arts. Prémunir les élèves contre ses funestes atteintes me semble donc aujourd'hui un des premiers devoirs de l'enseignement philosophique. J'attaquerai le panthéisme par ses principes et ses conséquences.

212. Son point de départ est qu'il n'y a qu'une substance. Or il y a manifestement plusieurs substances, soit dans le monde matériel, soit dans le monde intellectuel. Puisque la matière est étendue, elle a des parties. Or, en supposant même que, dans l'ordre actuel, l'existence de chaque partie de la matière fût liée à l'existence des autres parties, tellement qu'une de ces parties ne pût exister sans les autres, il n'en est pas moins vrai qu'en soi, chaque partie étant distincte d'une autre, on la conçoit comme pouvant exister isolément; de même que l'on conçoit la totalité elle-même du monde matériel comme pouvant n'être qu'une partie d'un tout double ou triple. Il y a donc plusieurs substances dans le monde matériel. Dans le monde intellectuel quelle prodigieuse diversité, quelle contrariété même! Telle intelligence n'est-elle pas affectée de telle manière lorsque telle autre, dans le même temps et au sujet de la même chose, est affectée différemment ou même contradictoirement? Or n'est-il pas absurde de prétendre que c'est la même sub-

stance qui éprouve à la fois des modifications différentes et contradictoires? Il y a donc encore dans le monde intellectuel plusieurs substances.

213. S'il n'y a qu'une substance, elle participe à toutes les imperfections qui se rencontrent dans les différents êtres dont elle n'est que l'ensemble ; dès lors l'infini, le parfait, est la réunion de tous les vices et de toutes les imperfections. Or, je le demande, est-ce là le Dieu qu'adore le genre humain?

214. Le Dieu des panthéistes est du reste une abstraction qu'ils prennent pour une réalité, et leur illusion sur ce point va si loin qu'ils prétendent précisément trouver une erreur de ce genre dans la doctrine qui fait de Dieu un être en dehors du monde créé, être qui est bien évidemment alors une réalité distincte de ce monde. Au contraire leur Dieu est l'ensemble de tous les êtres. Or cet ensemble n'est point une réalité distincte de ces êtres mêmes dont il est la collection; c'est donc une pure abstraction.

215. Les panthéistes définissent la substance *ce au-delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence* (a). Or de cette erreur fondamentale découlent toutes les autres erreurs de leur doctrine. Il est clair que, en partant de cette notion fausse de la substance, on la conçoit nécessairement comme devant être unique; il n'y a plus lieu à distinguer les substances finies de la substance infinie; les substances finies ne sont pas des

---

(a) C'est la définition de M. Cousin. Voir ses *Fragments* de 1826, p. 329, et *passim* dans ses ouvrages. M. Damiron, son disciple, appelle la substance le *tout-être*. Voir son *Cours de philosophie*, T. I, *Psychologie*, p. 446 et *passim*.

substances, mais seulement des *phénomènes* de la substance unique ; et, comme cette substance unique s'appelle Dieu, il est bien évident que Dieu est tout. Ces conséquences sont logiquement inattaquables si l'on accorde la définition d'où elles découlent. Mais c'est précisément cette définition de la substance que la raison refuse d'admettre ; car elle n'est pas autre chose que la définition même de Dieu, et il est trop commode en vérité, pour celui qui prétend prouver que Dieu est la substance unique, de commencer par le supposer. Rétablissons la vraie notion de la substance, que le panthéisme a intérêt à obscurcir et à dénaturer. La substance est l'être qui est caché sous (*stat sub*) le phénomène qui la révèle. Or cette définition n'implique aucunement l'unité de la substance. Car il y a manifestement plusieurs êtres qui nous sont révélés par leurs divers phénomènes comme ayant une existence individuelle, propre et parfaitement indépendante. Je ne répèterai pas tout ce que j'ai dit à ce sujet il n'y a qu'un instant. Je me bornerai à un seul exemple. La substance simple, que j'appelle moi ou mon âme, m'est révélée par les phénomènes de ses divers modes sensibles et actifs, phénomènes dont elle est le sujet ou le soutien. Or cette substance m'est révélée comme ayant une existence propre, individuelle, parfaitement distincte, par exemple, de l'existence de la substance divine, que je conçois parfaite et infinie quand la mienne est imparfaite et limitée en tous sens ; par exemple encore de l'existence des subtances qui roulent dans l'espace sous la forme de cette planète, ou qui s'élancent dans l'air sous la forme de ce végétal ; de l'existence de l'âme de Socrate ou de Newton, de l'âme de celui-ci ou de celui-là, qui affirme quand je nie, qui hait ce que j'aime, qui désire

ce que je crains, qui jouit de ce qui me fait souffrir, etc., etc. J'en appelle à la bonne foi et au bon sens, n'avons-nous pas, sur cette distinction évidente de diverses substances, une conviction plus forte mille fois que toutes les subtilités qu'on entasse pour l'ébranler?

216. Quand les principes du panthéisme ne seraient pas aussi évidemment faux qu'ils le sont, ses conséquences suffiraient pour en détourner. Ces conséquences en effet ne sont rien moins que l'athéisme et le fatalisme. Si tout ce qui nous apparaît est un mode, un développement, une manifestation de Dieu, il est clair que Dieu est le tout-être, est tout ce qui existe. Or aboutir là c'est nier Dieu en en conservant le mot seulement; car cela revient à dire : « Il existe quelque chose, et ce quelque chose je l'appelle Dieu ». Or de ce théisme-là les athées de tous les temps se seraient très-bien accommodés. Aucun d'eux en effet a-t-il jamais été assez insensé pour nier qu'il existât quelque chose, et pour contester le droit que chacun a de donner à ce quelque chose le nom de *Dieu* plutôt qu'un autre nom quelconque? Un athéisme réel, quoiqu'il ait peur de lui-même ou qu'il n'ose pas s'avouer, sort donc du panthéisme. Quant au fatalisme, cela n'est pas moins palpable. Si Dieu est tout ce qui existe, nous ne sommes que des manifestations, des modes de cette substance unique. Dès lors notre individualité est absorbée par ce grand tout. Si notre individualité disparaît, que devient notre liberté?

Le panthéisme, sous quelque forme qu'il se présente, ne saurait donc soutenir l'examen de la raison.

217. Toute-puissance. Par toute-puissance j'entends une puissance qui s'étende virtuellement, mais non pas en acte, à tout ce qui peut être produit sans contradiction;

or, si telle n'est pas la puissance de Dieu, on peut supposer un être dont la puissance soit plus grande que la sienne, et qui par là même soit plus parfait que lui. Dieu doit donc être tout-puissant. On remarquera que je tire de l'idée de l'infini, et non de la création, la preuve de la toute-puissance. Sans doute la création nous fournit les premières idées de la puissance de Dieu; néanmoins l'univers, étant nécessairement fini, n'exige pas, de la part de son auteur, l'exercice de toute sa puissance.

218. Toute-science. Dieu se connaît; autrement il ne serait ni parfait, puisqu'il n'implique pas qu'il se connaisse, ni nécessaire, puisqu'alors il n'aurait pas par lui-même une existence qu'il ignorerait; il n'est pas moins évident qu'il connaît tous les possibles auxquels s'étend sa puissance; il connaît tous les êtres créés, puisque c'est de lui qu'ils tiennent l'existence; il connaît toutes leurs actions, toutes leurs manières d'être, qui ne sont ni passées ni futures par rapport à lui.

219. Sainteté et justice. Dieu s'aime nécessairement, puisqu'il est parfait; par conséquent il aime du même amour ce qui est conforme à ses immuables perfections, c'est-à-dire le bien. Or cet amour nécessaire du bien, de la part de Dieu, c'est ce que j'appelle sa sainteté. Puisqu'il est saint, il aime nécessairement l'ordre. Si l'on suppose qu'il crée des êtres capables de connaître et d'observer cet ordre, il ne peut pas ne pas exiger d'eux qu'ils l'observent, et il l'exige en vertu de sa justice, qui n'est que l'application de sa sainteté aux êtres raisonnables. La justice de Dieu comporte l'institution de récompenses ou de peines pour ceux qui observent ou qui enfreignent l'ordre librement; autrement sa volonté serait illusoire.

L'institution de récompenses ou de peines est la conséquence, et non le principe de la justice.

220. Indépendance et liberté. Dieu est la cause première; tous les êtres qu'il crée dépendent donc de lui; et, puisqu'il répugne qu'il dépende d'aucun être dont il est lui-même le principe, il est parfaitement indépendant.

Voyons maintenant s'il est libre, et dans quels actes il est libre. A la faculté de vouloir librement est opposée la nécessité provenant soit de l'action d'une cause extérieure, soit de l'essence même et de la nature du sujet. Or d'abord il est clair que Dieu ne peut être nécessité à vouloir ou à ne pas vouloir par aucune cause extérieure, puisqu'il cesserait alors d'être indépendant. Quant à la nécessité intérieure, il y est soumis pour tous les actes dont l'exercice entre dans l'idée même de Dieu. Ce n'est point là une limitation de la liberté, c'est au contraire sa perfection; c'est la liberté telle qu'elle doit être et qu'on la conçoit dans l'être infini et parfait.

221. Providence. La providence de Dieu a deux objets, l'ordre physique et l'ordre moral; elle consiste à conduire à leur fin tous les êtres créés, matériels ou spirituels. Les moyens doivent être appropriés à la nature de ces êtres. Pour les corps, ce seront des lois physiques auxquelles ils devront nécessairement obéir; pour les êtres spirituels, ce seront l'intelligence et la liberté. Quant à ceux des êtres spirituels qui sont capables de connaître l'ordre et de s'y conformer, l'intelligence et la liberté ne devront pas être réglées seulement par des appétits sensuels, mais encore par la loi du devoir, de l'obligation morale. Or c'est là précisément ce que fait la providence de Dieu. Elle assujettit les corps à des lois

auxquelles ils ne résistent point; elle fait arriver à leur fin les êtres spirituels par l'intelligence et la liberté; elle impose de plus aux esprits doués de raison la loi, l'obligation morale, comme je le ferai voir ailleurs.

J'examinerai dans le chapitre suivant les objections contre la Providence, tirées du désordre soit moral, soit physique.

222. BONTÉ INFINIE. Par bonté infinie de Dieu j'entends une bonté qui n'est jamais épuisée, quelques bienfaits qu'elle accorde aux êtres créés. Il est clair que, si elle admettait des bornes, on en concevrait une plus grande, c'est-à-dire que l'on concevrait un être plus parfait que Dieu. Je dirai de l'infinie bonté de Dieu ce que j'ai déjà dit de sa toute-puissance; on ne la démontre pas rigoureusement par sa manifestation, qui est nécessairement bornée, puisqu'elle a pour objet des êtres bornés, quoiqu'il soit vrai que cette manifestation nous en ait fourni les premières notions.

On peut se dispenser d'énumérer certains attributs qui rentrent dans ce qui a été dit précédemment; ce sont la véracité, l'immutabilité et l'immensité.

223. La véracité ne diffère pas de la sainteté; car la sainteté est l'amour nécessaire du bien, de l'ordre, et par conséquent du vrai.

224. L'immutabilité ne diffère pas de la nécessité d'existence. Dieu, en tant qu'il existe par lui-même, ne dure pas; il n'y a donc pas en lui succession de manières d'être; il ne peut donc pas changer; il est donc immuable.

L'objection tirée de la prétendue incompatibilité de la liberté et de l'immutabilité de Dieu n'a pas de sens pour

nous. « Dieu, dit-on, s'il est immuable, ne peut pas ne pas faire ce qu'il a résolu de faire; il ne saurait donc être libre et immuable en même temps. » Il est évident que ce langage introduit la durée dans l'existence de Dieu, puisqu'il suppose un intervalle entre la volonté de faire et l'exécution. L'objection doit donc être ainsi posée : « Dieu, s'il est immuable, ne peut pas ne pas faire ce qu'il fait; donc il ne le fait pas librement ». Traduite de cette manière, elle n'a plus besoin de réfutation.

225. L'immensité de Dieu peut se prendre pour son infinie perfection, ou, dans un sens plus restreint, pour sa toute-science et sa toute-puissance. En disant donc que Dieu est immense, nous entendrons qu'on ne saurait lui appliquer aucune mesure, ou bien qu'il sait ce qui se passe dans tous les points de l'espace, et qu'il peut y agir par sa puissance. La science et l'action de Dieu ne pouvant avoir pour objet le néant, il est clair que je veux dire qu'il sait ce qui se passe dans tous les points de l'espace *où il y a quelque être matériel*, et que son action peut s'exercer sur cet être; car prétendre que Dieu sait ce qui se passe là où il n'y a rien, et peut exercer son action sur ce rien, serait un non-sens. Je répèterai ici ce que j'ai dit ailleurs (174) de la durée. Il n'y a pas un être qu'on appelle *espace*. Ce n'est qu'un point de vue, qu'une abstraction de notre esprit, qui n'a point d'existence au dehors. Le mot *espace* signifie *absence de matière;* tout autre sens attaché à ce terme conduit à l'absurde. Si l'on dit *espace plus ou moins grand*, cela veut dire *absence d'un corps plus ou moins grand;* dans ce langage, on rapporte à l'espace ce qui ne convient qu'à la matière. — Mais on conçoit un espace sans bornes, *infini*. — On conçoit l'absence, la négation de toute matière : quand

donc on dit que l'on conçoit un espace *infini*, c'est une façon de parler, dans laquelle le mot infini ne peut pas avoir le même sens que dans cette proposition, *l'être nécessaire est infini;* car autrement on donnerait à une pure négation un attribut comprenant tous les degrés possibles d'être. — Mais on mesure, on divise l'espace; c'est donc quelque chose. — Avec quoi mesure-t-on l'espace? Avec des instruments matériels qu'on y place ou qu'on y suppose placés; ce n'est donc pas véritablement l'espace qu'on mesure, mais des corps qu'on y place réellement ou par la pensée. S'il n'existait point de matière, la géométrie serait possible, mais à coup sûr elle n'existerait pas.

226. Rien de moins philosophique que de prétendre que Dieu est immense, c'est-à-dire est dans tous les lieux, substantiellement, *substantiâ suâ*, comme disent quelques scolastiques. Être dans tous les lieux substantiellement ce serait être *coëtendu* aux diverses parties de l'espace. Or Dieu, qui est esprit, n'a point d'étendue; il ne peut donc avoir avec les corps aucun rapport de distance, de proximité, de *coëtendue*, rien, en un mot, de ce qui appartient aux corps et seulement aux corps (*a*). Si donc on nous demande où est Dieu, où est notre âme,

---

(*a*) « Dieu n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux » lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restric- » tions de l'être.... Comme la permanence absolue exclut toute » mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute » mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point, mais il est : » tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est » point là, mais il est absolument...... Où est-il donc? Il est; il » est tellement qu'il faut bien se garder de demander où. » (FÉNÉLON, *Traité de l'existence de Dieu;* immensité.)

Fénélon ajoute : « Les autres êtres ne sont point simplement :

répondons sans hésiter : Nulle part. Disons que cette question ne nous présente pas plus de sens que ces autres : De quelle forme est Dieu, de quelle couleur est notre âme?

» on est réduit à demander quand et où est-ce qu'ils sont. Ces » deux questions *quand* et *où* épuisent tout leur être. »

On est réduit à demander, de tous les êtres créés, spirituels ou matériels, *quand* est-ce qu'ils existent, parce qu'ils durent tous. Mais demander *où?* cette question ne peut se faire que pour les êtres matériels, qui seuls occupent une place, mais nullement pour les esprits, qui, étant simples, ne sont nulle part.

Lorsqu'un écrivain aussi supérieur laisse échapper de pareilles inexactitudes, faut-il s'étonner que le vulgaire se fasse sur ces matières des idées si différentes des vraies notions philosophiques? Mes élèves en philosophie ne m'ont jamais entendu dire pour la première fois qu'il était de l'essence d'une substance immatérielle qu'elle ne fût nulle part, sans s'écrier presque tous : *Mais ce qui n'est nulle part n'existe pas!* Et il leur a toujours fallu quelque temps pour renoncer à ce grossier matérialisme de langage.

CHAPITRE III.

UNIVERSALITÉ DES CROYANCES RELIGIEUSES. ATHÉISME.

227. Plusieurs auteurs voient dans l'universalité des croyances religieuses un argument direct et spécial de l'existence de Dieu. Je ne saurais partager cette opinion. Sans doute le genre humain a toujours eu des croyances religieuses, et ce qui a été cru universellement et constamment est vrai. Mais, si le genre humain croit en Dieu, c'est qu'il a des raisons pour y croire; et alors sa croyance n'a pas d'autre force probante que celle qu'elle emprunte aux raisons sur lesquelles elle repose. Prétendrai-je donc qu'il ne faille tirer aucun parti de cette croyance? Cela est bien loin de ma pensée. Je ne la présenterai point comme un nouvel argument, mais comme un fait qui suppose toutes les preuves directes qui s'adressent à la raison individuelle. Après avoir fourni ces preuves, il est digne de la philosophie de recueillir l'imposant témoignage du genre humain, qui proclame spontanément une vérité à laquelle la science ne fait que donner une formule plus raisonnée. C'est ce qui nous reste à faire maintenant.

228. Il y a eu de tout temps et il y a encore aujourd'hui chez toutes les nations des croyances religieuses; c'est un fait attesté par l'histoire pour les peuples anciens, et par l'expérience pour les peuples contemporains. Je n'ai point à en retracer les preuves matérielles, qui sont palpables. En vain l'on prétend qu'on a trouvé dans l'antiquité, comme dans les temps modernes,

des peuplades sauvages qui n'avaient aucune connaissance de la Divinité. Ces faits sont contestés; des observations plus exactes, recueillies avec moins de prévention, en ont démenti un grand nombre. Mais, quand ils seraient incontestables, ils n'infirmeraient nullement le consentement universel. Il ne s'agit point ici d'une unanimité mathématique, mais de l'accord de l'immense majorité. Que sont ces peuplades barbares comparées au reste du genre humain? Quand on recherche ce qui est conforme à la raison, doit-on s'adresser à des êtres dégradés, qui ne l'interrogent point, de préférence à ceux qui la cultivent et la développent? Autant vaudrait n'aller prendre conseil que des anthropophages pour savoir s'il est permis de manger son semblable.

L'universalité des croyances religieuses est donc un fait incontestable, et ce fait ne trouve sa cause que dans des raisons qui entraînent la persuasion individuelle.

229. C'est contre ce témoignage unanime de l'humanité que l'athéisme vient s'inscrire en faux. Qu'on remarque bien que je ne parle pas seulement de l'athéisme des Diderot, des d'Holbach. Celui-là, qui a au moins le mérite de la franchise, n'est pas le plus dangereux; il est du reste passé de mode. Mais il en est un autre que j'ai déjà signalé : c'est le panthéisme honteux et encore timide, sachant prendre au besoin le langage de la dévotion la plus tendre et du mysticisme le plus exalté, allant même jusqu'à invoquer avec une piété touchante l'autorité, tout-à-fait nulle en philosophie, de ces paroles de saint Paul, *in Deo vivimus, et movemur, et sumus* (*a*). Malgré

(*a*) *Actes des Apôtres*, chapitre XVII, verset 28.

cette apparence d'édifiante orthodoxie, vous l'entendrez dire d'ailleurs que l'idée d'un Dieu, conçu comme distinct de l'univers, est une invention chrétienne, ce qui est manifestement injurieux pour la raison humaine, qui n'a certes pas attendu le christianisme pour concevoir cette idée, et qui n'y tient pas moins fortement aujourd'hui qu'il lui arrive de rompre sur plus d'un point important avec le christianisme. Appelant *Dieu* ce qui est, le panthéisme n'en conserve plus que le nom. Voilà l'athéisme de l'époque; la philosophie, si elle ne veut être infidèle à sa mission, doit l'obliger au moins à se montrer ce qu'il est.

230. Mais, quel qu'il soit, plaignons l'athée; car sa condition doit nous paraître bien misérable. Cette vie est pleine de douleurs, de peines, de contradictions de tout genre; le mal est distribué, il est vrai, à mesures inégales; mais il n'est donné à personne de s'y soustraire entièrement. Quelle source inépuisable de force et de consolation ne trouve-t-on pas dans les croyances religieuses! Avec quelle résignation ne se soumet-on pas aux amertumes de cette vie, quand on porte ses regards vers cet avenir meilleur que nous réserve un Dieu bon! L'athée au contraire n'a en perspective que l'horrible néant : c'est pour lui le terme où aboutissent toutes les douleurs actuelles.

231. On a demandé si une société d'athées pourrait se maintenir; comme il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais de société d'athées, la solution de cette question est sans intérêt. Mais on ne saurait contester que la doctrine de l'athéisme ne soit souverainement opposée à l'ordre social. L'ordre social repose sur les lois humaines; or l'observation de ces lois ne trouve de motifs

suffisants que dans la morale, et il n'y a pas de vraie morale sans croyances religieuses, comme je me propose de le démontrer ailleurs. C'est dans ces croyances religieuses que le souverain et le sujet trouvent une garantie réciproque; ce qui le prouve, c'est que partout et sans cesse le souverain et le sujet, lorsqu'ils réclament l'un de l'autre l'observation des devoirs, en appellent à la justice éternelle et immuable, et au juge suprême, qui en est le dispensateur. Le souverain, au milieu de l'appareil de puissance et de force qui l'environne, sent et avoue son impuissance quand il ne peut plus compter sur la conscience du sujet; et, si l'athéisme a pénétré dans le cœur du souverain, le sujet ne voit bientôt plus en lui qu'un tyran; il n'a plus pour lui que de la haine, et n'en attend que l'oppression. Ils sont donc bien imprudents et bien coupables ceux qui arrachent du cœur de l'homme des croyances qui, si elles ne sont pas la base apparente de l'édifice social, en supportent au moins les fondements.

232. — Les croyances religieuses ne sont pas nécessaires pour régler les actions des hommes; il suffit, pour cela, de motifs humains, tels que la considération de nos propres intérêts, le désir d'obtenir une bonne réputation, surtout la crainte des peines infligées par la loi.

— La question n'est pas de savoir si ces motifs humains peuvent engager quelques hommes, et dans quelques circonstances, à faire des actions bonnes, mais bien s'il peut y avoir une règle applicable à tous les hommes et à toutes les circonstances de la vie, autre que la croyance de Dieu. Si l'homme que ses passions sollicitent au crime peut ou croit seulement pouvoir éviter les regards, et se soustraire à la vindicte des lois, de quel secours lui seront ces motifs humains? Et puis n'y a-t-il pas mille

actions mauvaises, criminelles même, qui sont d'accord avec nos intérêts, qui ne sont point flétries par l'opinion publique, et qui ne peuvent être l'objet de la vengeance des lois civiles? N'y a-t-il pas mille actions bonnes et vertueuses auxquelles ne pourra nous porter aucune considération humaine?

233. — Mais il y a des athées vertueux et hommes de bien.

— Je croirais difficilement qu'un homme *véritablement* homme de bien fût athée, lors même qu'il l'affirmerait lui-même; au moins je ne compterais pas sur une pareille vertu, puisqu'elle serait dépourvue de toute espèce de raison et de motif solide. Du reste il s'agit ici de l'athéisme et des conséquences qui en résultent naturellement. Si ce qu'on affirme était vrai, cela prouverait qu'il y a des hommes inconséquents, et que l'athéisme répugne tellement que ceux qui le professent dans la théorie l'abandonnent dans la pratique. Les bonnes actions des athées, si elles ne procèdent des froids calculs de l'intérêt personnel, s'expliquent par des qualités naturelles que leurs principes n'ont pu anéantir, et surtout par l'influence des exemples, des habitudes, des institutions de la société religieuse au milieu de laquelle ils sont nés, influence à laquelle ils ne peuvent se soustraire, et qu'ils affectent de mépriser quand ils lui sont redevables de leurs vertus.

234. — L'idée de Dieu n'est pas le fruit de la raison, mais de l'imagination, des passions, de la crainte, de l'ignorance, de l'éducation, de la politique.

— Cette idée n'a pas été enfantée par l'imagination, les passions, la crainte et l'ignorance. Ces causes d'erreurs ont défiguré l'idée de la Divinité, loin de lui donner naissance. L'imagination, ne pouvant embrasser une

providence unique qui s'applique à l'universalité du monde, l'ignorance des lois qui président à la production des phénomènes du monde physique, ont multiplié Dieu. Les passions lui ont donné les vices de l'humanité, afin de rendre leurs excès pour ainsi dire sacrés. La crainte l'a fait représenter, dans certaines religions, comme un tyran formidable qui s'acharne impitoyablement à la perte de l'homme. Ces causes d'erreurs ont donc sans cesse lutté contre l'idée de la Divinité; mais, si elles n'ont pu l'anéantir, il est trop absurde de vouloir qu'elles lui aient donné naissance.

Cette idée ne vient point non plus de l'éducation. Ce n'est pas parce que partout on apprend à l'enfant à connaître Dieu que cette croyance est répandue partout, mais c'est parce que partout on croit en Dieu que partout on apprend à l'enfant à le connaître avant que sa raison puisse s'y élever par elle-même. Il y a donc quelque chose d'antérieur à la diffusion universelle de la croyance par l'éducation, c'est l'universalité de la croyance elle-même. En un mot, on donne pour cause de la croyance ce qui en est l'effet. Si aux vérités qu'on nous apprend dans l'enfance viennent trop souvent se mêler des fables, celles-ci peuvent être corrigées par l'âge, le raisonnement, le commerce des hommes, tandis que les vérités résistent ordinairement à ces épreuves; tel est en particulier le dogme de la Divinité, qui va toujours se fortifiant à mesure que la raison se développe. Une connaissance superficielle, selon l'expression pleine de sens de Bacon, nous éloigne quelquefois de Dieu; mais une connaissance plus profonde nous y ramène.

Enfin l'idée de Dieu n'est pas le fruit de la politique.

Qu'on nomme le législateur qui a *inventé* Dieu. Le dogme n'apparaît-il pas chez toutes les nations antérieur à l'œuvre de la politique? Si l'on se contentait de dire que des législateurs se sont emparés de croyances préexistantes pour en faire le fondement de leurs institutions; qu'ils ont coordonné, régularisé ces croyances; qu'ils les ont soumises à une expression extérieure, à des rites communs, on ne dirait rien que de vrai. Mais ces croyances, ils ne les faisaient pas; ils les trouvaient toutes faites. Ils se contentaient de rédiger des symboles et de régulariser le culte. Ajoutons que, si la puissance humaine peut enchaîner le corps, elle n'a pas de prise sur l'âme; qu'elle n'impose pas des croyances qu'on suppose repoussées par la raison, et qui présentent des conséquences austères. Si un tyran voulait faire adopter de force une *vérité,* ce serait assez pour qu'on la rejetât : que serait-ce donc si, au lieu d'une vérité, c'était un mensonge que la raison refusât d'admettre ?

235. — Des erreurs n'ont-elles pas été adoptées universellement? Le polythéisme, par exemple?

— Ce qui a été cru universellement et constamment est vrai, et jamais erreur n'a réuni ces caractères. Dans le polythéisme il y a du vrai et du faux : il n'y a que ce qu'il renferme de vrai, savoir l'idée d'une puissance surhumaine réglant les destinées du monde, qui ait été cru et qui le soit encore universellement; au contraire ce qu'il contient de faux varie selon les lieux et les époques.

Au reste cette objection conclut contre nos adversaires par son exposé seul. En effet dire que la doctrine qui multiplie la Divinité est une erreur c'est donner gain de cause au théisme.

236. — L'existence du mal en ce monde ne peut se concilier avec l'existence d'un être infiniment parfait.

— Voilà l'objection favorite de l'athéisme; il importe donc d'en bien faire sentir tout le vide.

Pour ce qui regarde le mal moral, comme il consiste dans le mauvais usage que l'homme fait de sa liberté, et dans la déviation des règles qui lui sont imposées, la question se réduit à savoir si Dieu peut créer l'homme capable de faire et de bonnes et de mauvaises actions. Or l'affirmative est évidente. En effet quel état de choses voudrait-on que Dieu préférât à celui-là? Demande-t-on qu'il crée l'homme incapable de bien et de mal? Mais il faudrait alors ou qu'il lui ôtât la liberté, et nous ne serions plus que des machines, ou qu'il lui ôtât l'intelligence du bien et du mal, et nous serions ravalés à la condition de la brute. Voudrait-on qu'il créât l'homme capable seulement de faire le bien, mais incapable de faire le mal? D'abord une pareille liberté serait contradictoire dans un être fini et imparfait; car ce n'est rien moins que la liberté telle qu'elle existe en Dieu : ensuite quand, par impossible, elle serait transportée dans l'homme, elle cesserait alors d'être *morale;* car les actions d'un être borné ne peuvent être bonnes moralement, ne peuvent être méritoires qu'autant qu'elles peuvent être mauvaises. Il n'y aura plus alors de vertus, par lesquelles seules l'homme vaut quelque chose. Dieu peut donc évidemment préférer l'état où l'homme est capable de faire le bien et le mal.

Quant aux autres espèces de maux, comme les maladies et toutes les infirmités attachées à notre nature physique; les peines de l'esprit et du cœur, qui nous viennent, soit des mécomptes, des contradictions et des

misères sans nombre de cette vie, soit de l'injustice de nos semblables; tous ces maux sont autant de moyens d'éducation et de perfectionnement moral. Ils nous préservent d'un attachement immodéré aux choses de ce monde, nous forcent à reconnaître que la vie actuelle n'est pas le but de notre existence, et que nous devons par conséquent tendre sans cesse vers un avenir meilleur. Ces maux peuvent donner naissance aux plus sublimes vertus, à la résignation dans le malheur, à la bienfaisance envers ceux qui souffrent comme nous. Je pourrais ajouter qu'un grand nombre de ces maux sont souvent notre propre ouvrage.

Concluons que l'existence du mal dans ce monde se concilie avec l'idée d'un être infiniment parfait.

237. — Votre Dieu, que vous dites infiniment bon, ne manifesterait-il pas une plus grande bonté s'il empêchait au moins le mal moral?

— Loin qu'on pût concevoir Dieu meilleur s'il empêchait le mal moral, au contraire on conçoit que, dans ce cas, il manifesterait une bonté moins grande. En effet, si Dieu ôte à l'homme la liberté morale, il le met, comme on l'a vu plus haut, dans l'impossibilité de mériter, et par conséquent il le rabaisse à un état bien inférieur à son état actuel.

238. — Mais cette liberté même est, pour ceux qui en abusent, un don funeste!

— La réponse est dans l'objection, puisque l'on dit que l'homme abuse librement. En estimant la valeur de la liberté, il faut avoir égard à ce qu'elle est en elle-même, à l'usage qu'on en peut faire, et non à l'usage qu'on en fait. Un bien ne cesse pas d'être bien par cela

seul qu'on en abuse. Ce n'est pas ce bien qui devient mauvais, mais c'est l'usage qu'on en fait.

239. — Ce que Dieu a prévu arrive nécessairement; c'est donc à Dieu, et non à l'homme, qu'il faut attribuer l'abus de la liberté.

— Les mots *prévoir, prescience*, ne peuvent s'appliquer à Dieu, puisqu'ils introduisent dans son existence l'idée de durée et de succession, idée empruntée à la nature humaine. L'objection devrait donc être traduite ainsi : *ce que Dieu voit arrive nécessairement.* Ramenée à ce point, cette assertion est évidemment fausse : ce n'est pas parce que Dieu voit une chose arrivant qu'elle arrive, mais c'est parce qu'elle arrive que Dieu la voit arrivant. La vision, la science de Dieu, n'influe pas sur l'usage de la liberté; elle est une conséquence de l'acte libre qu'elle suppose, tandis qu'on nous la représente comme la cause de cet acte. La vision de Dieu ne nécessite donc pas les actes qui en sont l'objet, pas plus qu'un astronome ne nécessite la marche d'un astre qu'il suit dans ses révolutions (*a*).

(*a*) Je renvoie, pour plus de détails sur cette objection, à ce que j'ai dit en psychologie (72), en traitant de la liberté humaine.

TROISIÈME PARTIE.

LOGIQUE.

> Si j'ai quelque avantage sur le commun des esprits, je le tiens de ma méthode.
> DESCARTES.

LA psychologie nous a présenté l'âme humaine comme capable de connaître; c'est sous ce rapport que nous allons maintenant la considérer.

240. L'esprit humain a dû commencer par apprendre sans s'être fait de règles; mais alors sa marche a dû être timide et chancelante, ses progrès très-lents, ses connaissances mélangées de beaucoup d'erreurs ou d'incertitudes. Les faits confirment ces présomptions. Combien sont imparfaits les premiers essais que nous retrace l'histoire! Et encore l'histoire ne peut-elle remonter jusqu'au berceau de l'humanité. On a donc bientôt senti le besoin de règles scientifiques, de méthodes raisonnées. Les philosophes ont observé la marche qu'avait suivie l'esprit de l'homme quand il était arrivé à la vérité, et en même temps ils ont étudié, ils ont cherché à reconnaître les diverses sources d'erreurs : de ces observations sont sortis des préceptes destinés à diriger l'esprit, et qui constituent cette logique apprise, cette logique qui est le résultat de l'art. On serait bien loin de ma pensée si l'on croyait que je ne vois la logique que dans les traités qui en portent le nom. Je la trouve partout, dans toutes les sciences, dans toutes les œuvres de

l'homme civilisé ; je la trouve surtout dans les langues, même les plus imparfaites, qui n'ont pu être formées que par une analyse très-fine des diverses puissances de l'esprit. Quiconque est en possession d'un langage conventionnel est, par le fait, qu'il le sache ou non, en possession de certains procédés de logique qui dirigent malgré lui sa pensée, alors même que, par une erreur grossière, il affecte de les mépriser. Cette erreur, au reste, trouve peut-être une excuse dans les prétentions ridicules de certains logiciens qui se croient seuls possesseurs de la science du raisonnement, science qu'ils voient tout entière dans une multitude de formules plus propres à garrotter le génie qu'à lui donner des ailes.

241. Nous avons ici deux excès à éviter : ne nous exagérons point l'importance des règles de la logique, et gardons-nous de croire que ceux-là seuls qui y sont initiés pensent et raisonnent bien, puisque, par le fait, l'esprit de l'homme a commencé la science sans leur secours, et puisque l'expérience de tous les jours nous offre une infinité d'hommes de la plus haute distinction dans les sciences, les lettres et les arts, qui, sans être absolument étrangers à la logique (car, d'après la remarque que je faisais tout à l'heure, cela est impossible), au moins n'ont jamais lu les livres qui en traitent spécialement; mais reconnaissons ce que l'expérience atteste également, que l'usage bien entendu de ces règles accroît singulièrement les forces de l'intelligence : en comparant deux hommes dont, toutes choses égales d'ailleurs, l'un s'est familiarisé avec les méthodes, les regardant toutefois comme un moyen et non comme un but, tandis que l'autre les a négligées, on ne tarde pas à rencontrer, chez le premier, une supériorité

que la prévention ou l'ignorance peuvent seules méconnaître.

Ces réflexions m'ont paru nécessaires pour qu'on sùt dans quel esprit doit être abordée l'étude de la logique, et pour qu'on fût à la fois en état d'éviter ses abus et de recueillir ses avantages.

CHAPITRE PREMIER.

MÉTHODE.

242. La méthode est le bon emploi des facultés intellectuelles. L'expérience de tous les instants prouve que les diverses parties de nos connaissances, lorsqu'elles sont acquises et distribuées avec ordre, se tiennent et s'appellent réciproquement. S'il n'est point exact de dire que l'homme civilisé est le fruit de la méthode, puisque la méthode n'est qu'un instrument qui suppose des matériaux mis en œuvre, au moins est-il vrai que la production des facultés, des talents et du génie est due tout entière à cet instrument indispensable. Remarquons toutefois que son emploi varie selon les individus, et qu'ordinairement le génie s'accommode peu de certaines règles étroites que lui impose la médiocrité avec un luxe par lequel elle semble vouloir se dédommager de l'impuissance où elle est de créer; mais, dans ce cas même, le génie se fait d'autres règles, et il ne saurait absolument s'en passer sans donner dans des écarts que la raison et le goût ne sauraient approuver.

243. Il y a deux sortes de méthodes, la méthode d'analyse ou de décomposition, et la méthode de synthèse ou de composition. La première s'attache aux observations individuelles, ou à l'examen détaillé des diverses parties d'un tout, et sert à l'invention; l'autre recompose le tout, ou s'attache aux principes généraux, pour descendre ensuite à leurs applications singulières, aux faits indi-

viduels, et est employée plus ordinairement à la démonstration.

244. L'observation et l'induction ne sont pas autre chose que l'analyse et la synthèse. L'observation recueille les caractères essentiels des faits individuels, et l'induction donne à ces caractères une forme générale, et les convertit en lois. L'observation fait découvrir que, dans le voisinage de la terre, les divers corps, en tombant, parcourent, pendant les mêmes temps, des espaces qui sont représentés par la suite des nombres impairs (*a*). L'induction donne à ces faits individuels cette formule générale qui les résume tous : *La pesanteur est en raison inverse du carré des distances.* Or évidemment, dans le premier cas, on procède analytiquement, dans le second, synthétiquement. Veut-on un autre exemple? L'observation présente les divers phénomènes du sujet pensant, sensations, désirs, perceptions, comme se refusant à toute composition, toute division, comme distincts en tous points de ceux qui appartiennent à l'étendue : voilà encore l'analyse. L'induction leur donne cette formule générale : *toutes les modifications de la substance pensante sont simples.* N'est-ce pas encore la synthèse? C'est Bacon qui le premier a substitué dans la langue philosophique les expressions *observation* et *induction* à celles d'analyse et synthèse. Plusieurs écrivains me semblent donner à cette terminologie une préférence exclusive dont je ne comprends pas

(*a*) Dans cet exemple, je suppose, comme les physiciens, que la pesanteur est une force constante, qui ne varie point avec la distance du corps grave au centre d'attraction. Cette supposition n'est faisable que pour la chute des graves qui s'accomplit près de la surface d'une planète et à des distances du centre, qui sont sensiblement égales.

bien les raisons. Au reste chacun a le droit de s'exprimer comme il le juge à propos, et moi aussi j'emploie les mots *observation* et *induction ;* mais je ne saurais voir dans ces deux procédés autre chose qu'analyse et synthèse.

245. Les philosophes de l'école de Condillac, croyant voir dans l'analyse et la synthèse deux méthodes ennemies entre lesquelles il serait nécessaire d'opter, ont proscrit la synthèse, et exalté sans mesure l'analyse. Un examen plus approfondi des moyens par lesquels se complète la connaissance humaine, les eût forcés de reconnaître que ces deux méthodes se supposent, s'appellent réciproquement, et que l'une est impuissante sans l'autre. Ce qui leur a fait surtout illusion, c'est que l'analyse commence et doit commencer la science. Mais, après avoir, au moyen de l'analyse, morcelé, décomposé, divisé les *tous* complexes qu'offre la nature, si vous vous en tenez là, vous n'avez pas encore de science : il faut bien recueillir ces éléments épars, saisir leurs rapports, recomposer le tout en un mot ; or ce second travail c'est la synthèse : vous reconnaissez vous-mêmes qu'il est indispensable ; mais vous l'appelez encore analyse. L'acte qui recompose ne saurait être le même que celui qui décompose ; vous faites alors au langage ordinaire une violence sans but, et au fond vous êtes obligés de convenir que, si la science commence par l'analyse, elle ne s'achève que par la synthèse. Mais c'est surtout lorsque la science est constituée que la synthèse est utile pour la démontrer et l'enseigner. Cette méthode épargne le temps et la peine ; en commençant par des généralités, pourvu toutefois que ces généralités reposent sur des analyses complètes, elle en déduit ensuite les conséquences et en montre les applications. Au reste la science proprement dite suit, dans

son exposition, la voie de déduction; or la déduction est un procédé éminemment synthétique : dans tout raisonnement, comme je le ferai voir bientôt, la conclusion est une application particulière ou individuelle d'un principe général. « Peut-il y avoir, s'écrie Condillac, pour apprendre les découvertes, d'autre moyen que celui qui y a fait arriver? » Oui, sans aucun doute. Si nous ne devions procéder que par analyse; si, dans les divers genres de connaissances, chacun de nous devait parcourir de nouveau toutes les traces qui ont été parcourues par l'esprit humain, où en serions-nous? L'intelligence la plus vaste pourrait à peine, dans le cours de la plus longue vie, atteindre quelques généralités de la science; tandis que, en suivant une autre marche, une intelligence ordinaire peut, à moins de frais, aller fort avant dans une science, en embrasser même plusieurs. Essayez de faire à vous seul la zoologie, la chimie, la morale, etc., en vous opiniâtrant à ne point user des classifications, des principes généraux de ces sciences, et vous verrez jusqu'où vous irez, et à quels résultats mélangés d'erreurs grossières vous aboutirez.

On ne peut donc employer exclusivement ni l'analyse ni la synthèse; mais la bonne philosophie consiste à faire un heureux emploi de l'une et de l'autre (*a*).

(*a*) « Il faut décomposer le tout primitif, c'est l'œuvre de l'ana-
» lyse ; et il faut le recomposer, c'est l'œuvre de la synthèse. Ainsi,
» ou la philosophie se résigne à connaître partiellement, et alors
» elle se borne à l'analyse, ou elle veut connaître autant qu'elle peut
» connaître, et alors elle joint la synthèse à l'analyse. Ce sont là les
» deux opérations vitales de la méthode ; elles se succèdent l'une à
» l'autre ; elles sont nécessaires l'une à l'autre ; elles sont la con-
» dition réciproque de la connaissance totale. Quant à leur valeur

» relative, il est clair que la synthèse ne vaut que ce que vaut
» l'analyse. Car comment connaître les rapports et l'ensemble des
» phénomènes que l'on n'a pas étudiés isolément? On est réduit
» alors à les supposer, et toute synthèse qui n'a pas débuté par
» une analyse complète aboutit à un résultat qu'on appelle hypo-
» thèse; au lieu que, si la synthèse a été précédée d'une suffisante
» analyse, elle conduit à un résultat qu'on appelle système. La
» légitimité de toute synthèse est en raison directe de celle de l'a-
» nalyse; toute synthèse qui n'a pas été précédée de l'analyse est
» une pure imagination; mais en même temps toute analyse qui
» n'aspire pas à une synthèse qui lui soit égale est une analyse qui
» reste en route. D'une part, synthèse sans analyse, science
» fausse; de l'autre part, analyse sans synthèse, science incom-
» plète. Mieux vaut cent fois une science incomplète qu'une
» science fausse; mais ni une science fausse ni une science in-
» complète ne sont encore l'idéal de la science. » (M. Cousin,
Histoire de la philosophie, cours de 1828-29, 3e leçon.)

CHAPITRE II.

SIGNES DE NOS IDÉES.

246. L'HOMME avait besoin de signes pour manifester à ses semblables ses affections et ses pensées. La nature lui en a donné quelques-uns qui sont partout les mêmes et qui se produisent instinctivement : tels sont les cris, les larmes, le rire, quelques gestes. D'autres n'ont qu'une signification conventionnelle : tels sont les signaux des marins, les figures télégraphiques, les gestes qu'on emploie dans l'éducation des sourds-muets, les langues parlées, les diverses espèces d'écriture, etc.

247. L'homme ne pouvait emprunter des signes qu'aux mouvements du corps, aux sons de la voix, et aux objets extérieurs; c'est-à-dire qu'il ne pouvait produire sa pensée que par le geste, la parole et l'écriture.

248. Le geste ne consiste pas seulement dans les mouvements des bras, mais encore dans tous les mouvements, toutes les positions des diverses parties du corps, dans l'expression si vive des principales parties du visage, du front, des yeux et de la bouche. Nous avons reçu de la nature un langage d'action qui nous était nécessaire pour exprimer nos besoins et nos affections principales. Ce langage, qui consiste tout entier en images, est très-éloquent. Il est très-usité chez les peuples comme chez les individus qui ont l'imagination vive. Lorsque nous sommes agités par des émotions et des sentiments portés à un haut degré d'exaltation, nous dédaignons le lan-

gage conventionnel, qui nous paraît trop froid et trop lent, et nous ne nous exprimons que par gestes. Ce langage naturel, dont les éléments paraissent en très-petit nombre, est susceptible d'être enrichi et perfectionné. Pour cela il faudrait faire une étude approfondie des traits subtils par lesquels se produisent extérieurement, et malgré nous, nos diverses affections. On sait que l'art de la pantomime fut poussé très-loin chez les Romains; on connaît à cet égard les défis que Roscius portait à Cicéron.

249. Si le langage naturel des gestes a des avantages incontestables, il a aussi de graves inconvénients. Tant qu'il n'exprime que nos besoins principaux, nos affections communes, il est compris de tous; mais, quand il exprime les modifications composées de la pensée, les nuances fugitives du sentiment, dont la physionomie varie non-seulement chez les individus, mais surtout chez les peuples, à cause de la diversité des institutions sociales, des mœurs, des coutumes, alors le geste est obscur, vague, arbitraire : il demanderait, pour être entendu, une étude subtile, qui n'est pas à la portée de l'immense majorité des hommes. Il ne saurait d'ailleurs faire naître cette espèce d'émotions si puissantes qui arrivent à l'âme par les sons de la voix humaine. Par ces raisons, l'art de la pantomime, dont il faut au reste se garder de juger par les contorsions ridicules qui, sur nos théâtres, en usurpent souvent le nom, ne me paraît guère pouvoir jamais obtenir des succès vraiment populaires, ni causer des plaisirs goûtés du grand nombre.

250. Il pourrait y avoir un langage gesticulé aussi clair, aussi précis, aussi abondant que le langage parlé; mais il faudrait qu'il se composât de signes purement

conventionnels. On conçoit que, dans l'origine, les hommes auraient pu se servir de gestes au lieu de sons articulés. S'ils ne l'ont pas fait, c'est qu'il y avait quelque chose de mieux à faire. En effet le langage gesticulé et conventionnel aurait encore des inconvénients que n'a pas le langage parlé; il ne pourrait être employé que le jour, et ne s'adresserait qu'à ceux dont nous ne serions séparés par aucun corps qui interceptât la lumière. Outre cela, comme il demanderait particulièrement l'emploi des bras, lorsque nous parlerions nous ne pourrions guère faire autre chose. Il faudrait encore que celui à qui nous nous adresserions fût attentif à suivre tous nos gestes, et, dans mille circontances, nous n'aurions aucun moyen d'attirer ses regards.

---

251. Ces obstacles n'existent plus pour la parole, qui se compose d'une suite de sons articulés par les organes de la voix : aussi, dans tous les temps et dans tous les lieux, lui a-t-on emprunté des moyens de communication.

252. L'homme une fois pourvu d'une langue peut en créer de nouvelles; l'histoire ne laisse aucun doute à ce sujet. Mais on a demandé s'il avait pu inventer une première langue. Rousseau pense que la parole eût été nécessaire pour inventer la parole (*a*). M. de Bonald prétend que toutes les langues dérivent d'une langue unique et primitive que l'homme n'a pu faire, mais qu'il a reçue toute faite de Dieu (*b*). Un des écrivains les plus

---

(*a*) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

(*b*) *Législation primitive, Recherches philosophiques.*

distingués de nos jours, M. Ballanche, partage cette opinion (*a*). Grand nombre de philosophes pensent au contraire que l'homme a pu inventer une première langue. Je me range de ce côté.

253. On conçoit très-bien que des hommes dépourvus de tout langage parlé aient pu se faire quelques signes artificiels. Il est naturel de croire qu'ils auront tout d'abord pensé à reproduire, au moyen des organes de la voix, les sons que font entendre les différents êtres de la nature physique, et cette imitation, aidée d'ailleurs par le geste, devait réveiller facilement dans l'esprit l'idée des objets qu'on voulait désigner. Tels furent sans doute les premiers éléments de la parole. On retrouve encore aujourd'hui, dans presque toutes les langues, malgré les altérations fréquentes qui en ont presque effacé la formation primitive, un grand nombre d'onomatopées, de mots imitant les sons que produisent dans la nature les objets qu'ils expriment. Voilà donc des noms imposés à un grand nombre d'êtres. Ces noms, une fois faits, auront servi de racines pour en former de nouveaux, destinés à signifier d'autres êtres physiques qui avaient des ressemblances avec ceux qu'on avait déjà nommés. On aura tôt ou tard pensé à donner aussi des noms aux choses qui ne tombent pas sous les sens : comme il y a entre les êtres du monde physique et ceux du monde intellectuel une infinité de rapports, les mots qui servaient à désigner les premiers auront été appliqués aux seconds, à cause de certaines ressemblances vraies ou présumées. Nous pouvons encore ici invoquer les faits.

(*a*) *Essai sur les institutions sociales.*

Les langues n'expriment les choses qui ne tombent pas sous les sens que par des termes figurés, métaphoriques, qui, au propre et primitivement, désignent des choses matérielles. Il est important de remarquer que le travail que je viens d'indiquer ne se sera pas fait soudainement; il aura exigé au contraire beaucoup de temps (*a*).

(*a*) Il existe encore un monument curieux, qui confirme ces conjectures, c'est la langue de l'un des plus anciens peuples, du peuple chinois.

« C'est à environ trois cents mots primitifs que se borne la » langue parlée. Ils sont simples comme la voix de l'homme dut » les rencontrer quand il s'essaya à nommer les objets et à fixer » ses souvenirs, à exprimer ses pensées par des sons. Bientôt la » pénurie de ce premier dictionnaire se fit sentir, et, par un bizarre » mélange d'invention et de stérilité, on imagina de quintupler la » force de chacun des mots existants, à l'aide de cinq accentuations » différentes. C'est des quinze cents sons différents trouvés par » cette méthode que la Chine se contente depuis quatre mille » ans...... Le système des Chinois, tout incomplète et grossière » qu'en soit la formation primitive, n'a-t-il pas, pour l'étranger » qui l'observe, l'avantage de faire toucher au doigt la façon dont » l'homme s'y prit lorsque, au lieu de crier, il parla ? Ne voit-on » pas les premières inflexions de sa voix docile s'appliquer aux » objets dont il était environné, puis se varier avec effort, pour » en venir à nommer la création tout entière? Si ces développe- » ments, dont la trace sensible n'est demeurée que dans le chinois, » précisément parce que là il y a eu un point d'arrêt extraordi- » naire, indiquent en effet le point de départ de ces tentatives » laborieuses de l'homme; s'ils apprennent bien comment il s'y » prit dans les commencements pour tirer parti du plus utile in- » strument, de l'organe le plus admirable dont l'eût doué la » nature, le grand problème de la formation des langues ne se » trouve-t-il pas résolu ? On sait, pour ainsi dire, à point nommé, » l'instant où les auteurs de la civilisation chinoise, se trouvant » trop à l'étroit dans la limite des 340 ou 360 sons originaux, les » doublèrent par l'institution de deux accents, qui se sont eux-

Il n'y a donc, à mon avis, aucune impossibilité à ce que l'homme ait inventé une première langue. On en sera pleinement convaincu lorsqu'on aura entendu les arguments de la thèse contraire.

254. Le code religieux le plus ancien, disent les écrivains de l'école de M. de Bonald, atteste que, dans le principe, Dieu *parla* à l'homme.

— En supposant même aux expressions de la *Genèse* une valeur philosophique qu'elles n'ont pas, loin de trancher la difficulté, elles laissent ici un champ libre aux conjectures. Dieu *parla* à l'homme! Est-ce à dire qu'il articula des sons, qu'il revêtit des organes, qu'il eut recours à des moyens extérieurs et sensibles pour se communiquer à l'homme, pour lui inspirer, lui révéler sa pensée? A quelles grossières absurdités ne conduirait pas cette interprétation platement littérale d'expressions

---

» mêmes subdivisés jusqu'à former les cinq d'aujourd'hui.......
» Mais n'est-il pas facile de comprendre que ce dictionnaire antique avait lui-même été plus simple? Ne peut-on pas juger des efforts qui avaient varié ainsi la parole, par les inventions qui l'ont pliée ensuite aux besoins survenus depuis lors? L'enfance de l'intelligence et de l'élocution humaine n'est-elle point ici prise sur le fait, dans ses mouvements, dans ses pas successifs?.... La langue parlée n'est autre chose qu'une réminiscence, ou plutôt qu'une tradition de la vie sauvage. Le Chinois n'a point de formes grammaticales. Trop peu riche pour se perdre dans ce luxe de parties d'oraison et de désinences variées qui font l'orgueil, le nombre, la puissance de nos langues classiques, il emploie le même mot dans toutes les acceptions de substantif, d'adjectif, de verbe, d'adverbe, dans toutes les combinaisons de genres et de cas, sans presque aucun signe de reconnaissance et sans aucune liaison. La place fixe le sens, ou, pour mieux dire, le sens général du discours détermine le sens particulier de chacun des mots dont la phrase se compose. »
(*Extrait d'un article du* JOURNAL DES DÉBATS *du* 30 *juillet* 1827.)

qui doivent manifestement être entendues dans un sens figuré? Qu'on voie du reste dans la Bible un hymne sublime, un livre de haute poésie, un des plus antiques monuments de la pensée religieuse : à la bonne heure. Mais qu'on ne prétende pas y trouver un code de philosophie.

255. — Toutes les langues dérivent d'une langue primitive.

— Cela est fort probable; toutefois c'est encore une question sur laquelle les philologues les plus érudits n'ont pas prononcé. Mais, quand elle serait résolue affirmativement, il n'en résulterait nullement que la langue primitive qui aurait enfanté toutes les autres ne serait point d'institution humaine. On conçoit très-bien que les peuplades qui se sont détachées du noyau primitif aient trouvé plus simple de se servir de la langue qu'elles avaient déjà que de se donner la peine d'en faire une autre, et qu'ensuite cette langue mère se soit altérée, se soit partagée en divers idiomes par des circonstances indépendantes des volontés directes de l'homme.

256. — On ne pense qu'à la condition de la parole. Le premier couple humain, en sortant des mains du Créateur, a donc dû être pourvu d'une langue toute faite.

— Le langage naturel d'action, les cris inarticulés, l'imitation, au moyen des organes vocaux, des divers sons produits par les objets naturels, durent suffire parfaitement aux premiers hommes pour exprimer leurs besoins, leurs sentiments et leurs idées, qui n'étaient assurément ni aussi compliqués ni en nombre aussi considérable qu'ils devaient l'être plus tard. Il y a méprise grossière à juger de l'homme primitif par l'homme actuel, soumis à des habitudes, à des méthodes. Si au-

jourd'hui la pensée est *communément* une parole intérieure, cela vient de ce que, les signes aidant à classer les éléments de la pensée, on les invoque pour fixer ses idées; mais cela est évidemment un résultat de l'habitude. Je crois au reste qu'actuellement même l'esprit travaille souvent sur les idées sans invoquer leurs signes ; il est vrai que, dans ce cas, la pensée étant très-rapide est en même temps fugitive et obscure; mais on pense cependant.

257. — Il était impossible que l'homme, dans son ignorance native, créât un système de signes aussi raisonné et aussi compliqué que l'est une langue.

— Qui prétend que l'homme a fait d'un seul jet une langue aussi savante et aussi riche que la langue grecque par exemple? Cela eût été manifestement impossible. Une première langue a dû suivre dans sa formation le développement intellectuel; or ce développement ne s'est fait et n'a pu se faire que graduellement et lentement. Quelques mots ont dû suffire d'abord pour exprimer le petit nombre d'idées des premiers hommes; mais, à mesure que l'humanité sortait de son état primitif, de nouveaux perfectionnements venaient enrichir la langue, tant qu'enfin elle s'est trouvée pourvue de ces mots, de ces formes, qui expriment aujourd'hui les rapports les plus complexes et les plus délicats des divers éléments de la pensée. Elle n'a pu arriver à cet état que par des gradations inaperçues; et c'est sans doute parce qu'il serait impossible aujourd'hui d'assigner la part que chaque génération, que chaque siècle a fournie à ce travail, que des esprits préoccupés ont directement recours à la Divinité pour rendre raison du langage.

258. — Dieu se manifeste à l'homme d'une manière plus glorieuse en lui donnant une langue toute faite.

— La gloire de Dieu n'est intéressée nullement en cette matière. Toutes les fois que, dans notre folle présomption, nous nous ingérons de décerner à Dieu de la gloire, nous courons grand risque de le ravaler à notre niveau. Il me semble que, quand il n'aurait pas donné à l'homme une langue toute faite, sa bonté n'en serait pas moins en évidence, et que nous n'aurions pas moins à reconnaître et à bénir sa divine munificence. Ici se présente une réflexion bien triste : en faisant intervenir Dieu directement dans la solution des questions philosophiques, on se laisse souvent aller à un déplorable fanatisme de langage. J'en pourrais citer beaucoup d'exemples. Il suffira d'un seul, et celui-là m'est fourni par un des hommes de notre époque pour lesquels je ressens le plus de sympathie. M. Ballanche a écrit ces lignes si étranges : « Dire que l'homme a pu inventer la parole et créer les » langues est une haute folie si ce n'est une impiété (*a*) ». Ce langage étonne de la part d'un esprit aussi élevé, aussi tolérant que l'est habituellement M. Ballanche. Je n'accorde à personne le droit de se dire plus profondément religieux que moi, et je crois pourtant que les premiers hommes ont pu faire une première langue. L'intelligence humaine n'est-elle pas la plus belle des œuvres de la création qui nous aient été manifestées, et toutes ses conquêtes ne tournent-elles pas en définitive à la gloire de Dieu, et ne proclament-elles pas sa puissance et son inépuisable bonté ? Admettre que l'homme a produit en actes le don sublime de la parole qu'il avait reçu en puissance seulement ; croire qu'il a usé de ses nobles facultés, qu'il tient de Dieu encore

---

(*a*) *Essai sur les institutions sociales*, tome II, page 273.

une fois, pour se faire un moyen de communication avec ses semblables, un puissant instrument de développement, qu'y a-t-il donc là, je le demande, d'insensé et d'impie? Cela n'est-il pas plus philosophique et plus éminemment religieux que de se contenter de dire que Dieu, après avoir créé l'homme, lui a donné une langue toute faite, apparemment pour lui épargner la peine de s'en faire une, ou parce qu'il se sera ravisé en voyant que son œuvre était sortie incomplète de ses mains? Dans les temps de la gentilité, on faisait ainsi descendre la Divinité des sommets de l'Olympe pour expliquer toutes choses dans l'homme et la nature; pourquoi retrouve-t-on encore parmi nous des restes de cette habitude, assez commode d'ailleurs? Sans doute qu'un jour, si le temps ensevelit dans l'oubli les noms des Guttemberg, des Papin, des Watt, il se rencontrera des hommes qui feront aussi descendre du ciel, et en ligne droite, les caractères mobiles de l'imprimerie et les machines à vapeur. Je cite ces exemples au hasard; car je sais qu'il n'y a ici aucune parité. Les inventions comme celle-ci et comme beaucoup d'autres dont l'idée mère, susceptible d'être immédiatement et facilement mise en pratique, a dû, tout en se faisant attendre des siècles, apparaître subitement comme un éclair du génie, ces inventions, dis-je, ont été, à cause de leur simplicité même, le résultat d'efforts isolés, et sont dues à des individus; tandis que l'invention d'une première langue, arrivée au point d'être un instrument commode et docile de communication, est un fait extrêmement complexe, à l'entier enfantement duquel des générations et des siècles n'ont pas suffi.

---

259. De quelque manière qu'on envisage le problème de l'origine du langage, on ne saurait se refuser à reconnaître combien l'intelligence lui est redevable. Ce que je dis là du langage parlé doit se dire de tous les signes conventionnels de la pensée. Nos idées sont souvent simultanées dans l'esprit, elles sont au contraire nécessairement successives dans le discours. Les langues, énonçant avec méthode, et les uns après les autres, les divers éléments de la pensée, apportent la lumière et la précision là où, sans leur secours, il y aurait eu beaucoup d'obscurité et d'indétermination. On doit à Condillac d'avoir présenté cette vérité dans tout son jour ; disons avec lui, sans adopter cependant ni tous ses principes sur cette matière, ni toutes les conséquences qu'il en tire, que les langues sont de véritables *méthodes analytiques*. Les mots, en enregistrant nos idées, aident notre mémoire ; le rappel d'un mot auquel nous avons contracté l'habitude d'attacher une idée suffit ordinairement pour rappeler cette idée. C'est surtout pour la fixation et le rappel des idées générales que nous sentons le besoin de signes. A la rigueur nos idées individuelles pourraient s'en passer, parce qu'elles ont un objet réel dans la nature. Mais les idées générales n'ont point d'objet extérieur; ce sont des créations de l'esprit produites par l'abstraction, ce sont de pures conceptions; dans la nature il n'y a que des individus, et point de généralités. Il serait donc très-difficile, pour ne pas dire impossible, de fixer et de rappeler les idées générales autrement qu'en leur imposant des noms. Ces principes nous fournissent le moyen d'apprécier la célèbre discussion sur la nature des idées générales qui a partagé les anciens philosophes, et qui a été agitée plus vivement que jamais, dans les beaux

jours de la scolastique, entre les Réalistes et les Nominaux. Les Réalistes prétendaient que les idées générales sont des êtres qui ont une réalité extérieure à l'esprit; les Nominaux au contraire, que ce sont de purs noms. Au milieu du champ de bataille venaient s'interposer les Conceptualistes, qui prétendaient que les idées générales ne sont ni des réalités extérieures, ni des noms, mais des conceptions de l'esprit. Quoique la raison ait fait justice de ces longues querelles, propres seulement à détourner, au profit des partis, l'intérêt qui doit s'attacher à la vérité, cependant la question demeure, et demande aujourd'hui, comme alors, une solution. Pour nous, les Réalistes étaient dans l'erreur; il suffit de se rappeler ici comment nous arrivons aux idées générales : les Nominaux étaient également dans l'erreur; les noms ne sont que des signes, et il n'y a pas de signes sans choses signifiées : les Conceptualistes avaient donc raison. Les idées générales sont des conceptions de l'esprit; mais nous avons besoin de signes pour les fixer et les rappeler.

260. Il résulte de ces observations que l'intelligence humaine doit beaucoup à la parole, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit tout entière l'ouvrage de la parole, comme l'ont prétendu, dans des vues bien opposées, MM. de Bonald et Destutt-Tracy. Ce dernier voyait pourtant dans la parole une institution humaine. Ce n'est donc qu'un instrument que l'homme s'est fait pour centupler ses moyens. Mais il y a quelque chose d'antérieur à la confection d'un instrument, c'est la force qui le crée : cette force est ici la pensée humaine, qui n'est pas produite apparemment par l'instrument qu'elle produit elle-même.

261. Il est presque inutile de faire observer que les

avantages que nous retirons des signes ne se trouvent que dans une langue bien faite. Une triste expérience de tous les jours prouve que les vices du langage produisent un grand nombre de disputes et d'erreurs. On ne saurait trop se défier, surtout dans les sciences philosophiques dont l'objet ne frappe pas les sens, du vague et de l'indétermination de la langue. Parmi les qualités d'une langue bien faite, il faut placer au premier rang son exacte précision. D'où vient l'extrême lucidité des mathématiques? D'où vient que les savants qui les cultivent se rendent si parfaitement compte de ce qu'ils savent, et sont toujours sûrs de s'entendre entre eux? De ce qu'ils se sont fait une langue dont tous les éléments ont une signification convenue et bien nettement arrêtée; de ce que, suivant la sage recommandation de Locke, ils n'emploient jamais un mot sans y attacher une idée, et sans lui faire toujours signifier la même chose. Je sais bien que, dans les sciences mathématiques, dont les idées fondamentales sont bientôt comptées, quelque indéfinies qu'en puissent être les combinaisons, rien n'était plus facile, à cause de cette simplicité même et du petit nombre des éléments sur lesquels opère la pensée, que de se faire une langue précise, et je ne prétends pas qu'il puisse en être absolument de même dans toutes les autres branches des connaissances humaines. Mais les autres sciences doivent tendre sans cesse à se rapprocher, autant que possible, de ce modèle. Et déjà la chimie, qui compte pourtant un nombre assez considérable de données fondamentales, ne s'est-elle pas fait et ne continue-t-elle pas de se faire une langue admirable de précision? Et n'est-ce pas à cette langue même qu'elle doit, en très-grande partie, d'avoir pu faire, en moins de cinquante

ans, plus de chemin qu'elle n'en avait fait pendant des siècles ? Qu'on y songe : il y a dans ce fait éclatant un grand enseignement, dont les philosophes doivent surtout faire leur profit; car ils ont encore plus besoin que les autres savants de s'entendre. Qu'ils se fassent donc un langage de plus en plus précis, et pour cela qu'ils ne perdent jamais de vue le précepte que j'ai rappelé tout à l'heure. Toutefois, comme il ne faut en rien poursuivre des chimères, qu'ils sachent bien d'avance que la perfection du langage peut seulement atténuer, mais non pas faire entièrement disparaître les difficultés qu'ils ont à vaincre, difficultés provenant surtout du nombre considérable des données fondamentales de leurs travaux, et de la nature si délicate et si fugitive des objets de leurs recherches.

---

262. La parole a pour but de produire extérieurement nos jugements; on appelle proposition cette expression du jugement par la parole. Sa forme varie selon le génie des langues.

263. Pour comprendre ce qui suit, il est nécessaire de savoir d'abord ce que l'on entend par *extension* et *compréhension* d'un mot.

L'extension d'un mot est l'ensemble des individus auxquels il est applicable. Sa compréhension est la réunion, l'assemblage des qualités constitutives de la chose qu'il représente. Il suit de là que l'extension d'un terme est en raison inverse de sa compréhension. Par conséquent tel mot, le mot *être* par exemple, n'a que de l'extension, et point de compréhension; d'autres mots n'ont que de la compréhension, et point d'extension : tels sont les noms propres.

264. La proposition, considérée par rapport à l'extension de son sujet, est universelle, ou particulière, ou singulière : universelle, lorsque le sujet s'entend de tous les individus compris sous son extension, soit qu'il y ait ou non dans la proposition un signe d'universalité : *l'homme est mortel, tout homme est sujet à l'erreur;* particulière, lorsque le sujet ne s'entend point de tous les individus compris sous son extension, soit qu'il y ait ou non dans la proposition un signe de particularité : *les historiens ont raconté des fables, quelques hommes sont généreux;* singulière, lorsque le sujet est un individu, un être unique ou collectif : *le peuple romain asservit le monde, Racine est un de nos plus grands poètes.*

265. L'attribut d'une proposition affirmative est pris tantôt particulièrement, tantôt universellement (*a*). Il est pris particulièrement lorsqu'il a plus d'extension que le sujet; universellement, lorsqu'il n'a pas plus d'extension, ce qui a lieu dans toute proposition dont les deux termes sont identiques. La raison de cette différence est sensible. Si l'attribut est un terme plus général que le sujet, on affirme que le sujet est une espèce ou un individu compris dans l'extension de l'attribut : *l'homme est mortel, Paul est savant*, c'est-à-dire l'homme est une espèce, et non point toute espèce comprise dans l'extension du terme *mortel;* Paul est un des individus, et non point tout in-

(*a*) Si les observations contenues dans cet alinéa et le suivant ne sont pas ce que la logique a de plus intéressant, elles sont nécessaires à l'intelligence de ce que j'aurai à dire plus loin des lois du raisonnement. On reconnaîtra facilement que je ne suis pas prodigue du bagage scolastique, et que j'évite avec une attention scrupuleuse tout ce qui n'est propre qu'à surcharger, sans profit bien évident, l'esprit des jeunes gens.

dividu compris dans l'extension du terme *savant.* Si au contraire l'attribut n'est pas plus général que le sujet, l'attribut est la même chose que le sujét, et par conséquent on affirme que le sujet est tout ce qui est compris dans l'extension de l'attribut : *un cercle est une surface plane qui a tous les points de sa circonférence à égale distance d'un point qu'on appelle centre,* c'est-à-dire un cercle est *toute* surface plane qui, etc.

266. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris universellement. Lorsqu'on nie un attribut d'un sujet, on nie de ce sujet tout ce qui a la nature de l'attribut, c'est-à-dire toutes les espèces comme tous les individus compris dans son extension : *l'âme n'est point étendue,* c'est-à-dire l'âme n'est aucune des espèces, aucun des individus compris dans l'extension du terme *étendue.*

267. La proposition prend le nom de *division* lorsqu'elle partage le tout en ses parties, ou le genre en ses espèces, ou l'espèce en ses individus. Pour qu'elle soit régulière, il faut qu'elle n'omette aucune partie du sujet divisé, que ses divers membres ne rentrent pas les uns dans les autres, enfin qu'on n'y trouve point à côté de subdivisions particulières d'autres subdivisions plus générales. Cette dernière condition est surtout importante, le but de la division étant de faire connaître l'ordre dans lequel les parties ou les espèces s'enchaînent pour former le tout ou le genre.

L'usage excessif de la division fait retomber dans la confusion qu'elle est destinée à prévenir : *simile est confuso quidquid in pulverem sectum est.*

268. On appelle *définition* une proposition dont l'attribut développe toute la compréhension du sujet. Un des buts principaux de la logique est de bien diriger l'em-

ploi de la parole. Les mots n'ayant qu'une signification conventionnelle, et par conséquent variable, on ne prévient l'équivoque et l'indétermination qu'en précisant leur valeur ou leur compréhension, c'est-à-dire qu'en les définissant.

269. Quand est-ce que le besoin d'une définition se fait sentir? Lorsque la signification qu'on attache à un mot n'est pas connue de celui à qui l'on s'adresse. Et que fait-on en définissant ce mot? On lui substitue d'autres mots équivalents qu'il représentait. Quelqu'un se sert du mot *citoyen;* on lui demande ce que c'est qu'un citoyen. Il est clair qu'on lui demande ce qu'il entend par le mot citoyen, ou quels autres mots ce mot supplée pour lui. S'il répond qu'un *citoyen* est *tout individu faisant partie d'une communauté d'hommes soumis au même régime public,* n'est-il pas évident qu'il répond que le mot *citoyen* supplée pour lui ces autres mots, *tout individu faisant partie, etc. ?* Toute définition porte donc immédiatement sur les mots, et médiatement sur les idées. Il suit de là que la distinction, qu'on trouve dans plusieurs traités de logique, entre la définition de choses et la définition de mots, est inadmissible. Si elle était fondée, il s'ensuivrait qu'il pourrait y avoir des définitions de choses qui ne seraient pas de mots, et réciproquement. Or l'un et l'autre est impossible, puisqu'il est évident que, dans le langage, on n'opère qu'avec des signes, et que, d'un autre côté, toutes les fois qu'on opère sur les signes, on opère par là même sur les choses signifiées.

270. Mal définir c'est donc méconnaître ou négliger la signification généralement attachée aux mots; on peut alors encourir le reproche d'ignorer sa langue, ou de s'en faire une intelligible pour soi seul. On a dit que

toute définition était inattaquable; cela est vrai seulement lorsque celui qui, dans l'emploi des mots, s'écarte de l'usage général, a la précaution d'en avertir : hors de ce cas, une définition peut être mauvaise, et rejetée comme telle.

271. On soumet ordinairement la définition à plusieurs conditions qui n'ont pas la même importance. Toute définition, dit-on, doit être claire, courte, et présenter le genre prochain et la différence propre.

Claire. Sans doute la définition, étant destinée à rendre clair ce qui ne l'est pas, doit elle-même être claire; mais cela est tellement évident qu'il me semble inutile d'en faire un précepte particulier à la définition. On pourrait ainsi multiplier les préceptes d'une manière indéfinie. Tout dans le langage doit être clair. Au reste la clarté est une chose relative : telle définition très-claire pour vous peut être obscure pour un autre qui n'entend pas tous les termes du second membre de cette définition.

Courte. La concision et la brièveté du langage sont des qualités précieuses; celui qui parle bien sa langue ne délaie pas ses pensées dans un déluge de mots inutiles : mais vous ne donnez là qu'un précepte de goût, et non un précepte de logique. Quand vous dites qu'une définition doit être courte, cela doit signifier que, sans cette condition, il n'y a pas de définition. Cependant, pour être longue, pour abonder en mots inutiles, telle définition peut ne pas cesser d'être une définition, et l'on n'aura pas le droit de la rejeter par cette seule raison. La brièveté n'est donc pas ici une condition indispensable.

Elle doit présenter le genre prochain. Cela n'est pas nécessaire non plus. Si le genre est prochain, la définition aura le mérite de la concision; mais elle peut être bonne

sans cela. Plus le genre est vague, plus la différence devient nécessairement longue. En effet, plus un mot a d'extension, moins il a de compréhension, moins il exprime d'attributs renfermés dans la compréhension du terme qu'on définit, plus par conséquent il en reste à exprimer à la différence. Mais l'essentiel, pour donner une idée complète de ce qu'on définit, est que tous ses attributs soient connus; il n'est pas nécessaire que la différence en ait le moins possible à exprimer, quoique cela soit à désirer sous le rapport de l'élocution, parce que, en évitant des longueurs, on épargne du travail à l'esprit de celui à qui l'on s'adresse.

La différence propre. Cette condition est absolument indispensable. Je l'ai énoncée déjà, en d'autres termes, en disant que l'attribut d'une proposition qui définit doit développer toute la compréhension du sujet. C'est là ce qui constitue proprement les définitions; c'est donc à cette règle que l'on s'attachera pour en apprécier la légitimité.

272. On ne peut définir ni le terme le plus général, *être,* parce qu'il n'a point de compréhension, ni les noms propres, parce qu'ils en ont trop; nous ne connaissons parfaitement la nature d'aucun individu, et par conséquent nous ne pouvons épuiser toutes les idées qui entrent dans sa compréhension. Nous sommes donc réduits à décrire ses propriétés principales.

273. On abuse souvent des définitions dans les sciences; en voulant tout définir, on rend obscur ce qui éta[it] clair (*a*).

---

274. Nous n'avons encore parlé que de deu[x] sortes de

(*a*) « L'ordre le plus parfait consiste, non pa[s] à tout définir, ni

signes, du geste et de la parole; il nous reste à parler de l'écriture. L'homme dut imaginer cette espèce de signes aussitôt qu'il éprouva le besoin de communiquer avec ceux de ses contemporains dont il était séparé, et de s'adresser encore aux hommes qui viendraient après lui. L'écriture lui était nécessaire aussi pour conserver ses propres pensées; car il dut s'apercevoir bientôt que la mémoire, abandonnée à ses seules forces, ne retient ni fidèlement ni long-temps un grand nombre de faits, et qu'il est plus sûr de confier ses souvenirs à des signes extérieurs et permanents.

L'écriture peut être signe immédiat des idées, ou seulement signe de la parole.

275. L'écriture signe immédiat des idées a eu divers caractères.

Vraisemblablement elle consista d'abord à tracer les formes et les images sensibles des objets dont on voulait conserver le souvenir. On sent combien une pareille écriture, qui ne sort pas de l'ordre des choses matérielles, est nécessairement imparfaite et peu proportionnée aux besoins de l'esprit. Elle fut donc bientôt modifiée. On eut recours au symbole; on exprima les objets qui ne tombent pas sous les sens par l'image d'autres objets matériels qui avaient avec eux quelque analogie tirée ou des observations de la nature, ou des traditions. Tels furent les principaux caractères des hiéroglyphes en usage chez anciens Egyptiens. Cette écriture est encore bien im-

» aussi à rien définir, mais à se tenir dans ce milieu de ne » point défin les choses claires et entendues de tout le monde, et » de définir tou s les autres. » (PASCAL, *Pensées; Réflexions sur la géométrie.*)

parfaite. Elle ne répond nullement aux besoins d'une société arrivée à un certain degré de civilisation. Si elle fût demeurée purement symbolique, il serait impossible d'expliquer comment, à l'aide d'un moyen d'expression aussi vague, les Egyptiens eussent pénétré si avant dans les sciences et les arts. Mais il paraît à peu près démontré aujourd'hui qu'un alphabet phonétique s'introduisit comme supplément dans l'écriture hiéroglyphique, et coexista avec le symbolisme, qui demeura toujours l'âme du système (*a*). Les hiéroglyphes purs étaient pour les Egyptiens mêmes des signes très-compliqués et très-difficiles; si l'on en excepte un petit nombre qui servaient dans le commerce ordinaire de la vie et que tout le monde entendait, ils ne furent jamais populaires, et les mystères qu'ils couvraient étaient la propriété exclusive des castes sacrées.

276. Les écritures qui représentent directement la pensée, et non les sons articulés (*b*), ont cependant un

---

(*a*) Cette importante découverte est due aux laborieuses et savantes recherches de M. Champollion le jeune, si prématurément enlevé à la science. Voir son *Précis du système hiéroglyphique des anciens Egyptiens*, où il cite ce passage remarquable de Clément d'Alexandrie : «L'hiéroglyphique est de deux genres : l'un » *emploie les premières lettres alphabétiques;* l'autre est symboli- » que. La méthode symbolique se subdivise en plusieurs espèces : » l'une représente les objets au propre par imitation; l'autre les » explique d'une manière tropique; la troisième se sert entière- » ment d'allégories exprimées par certaines énigmes. » Voir aussi un article de la *Revue française*, de mars 1830, sur l'ouvrage de M. Champollion.

(*b*) La plus bizarre est sans contredit celle des Chinois.
« Ils ont commencé par peindre grossièrement les objets; puis » aux objets matériels, par une transition facile, ils ont lié les idées

avantage ; elles sont indépendantes de la diversité des langues parlées et des variations de chacune d'elles en particulier. C'est ainsi que, dans la Chine, le Tonquin, la Corée et le Japon, on parle des idiomes différents, et l'on se sert de la même écriture.

277. La langue écrite de l'arithmétique et de l'algèbre,

» que les objets font naître. Il est trop évident que partout l'homme dut procéder ainsi. Mais ailleurs se fit et se propagea une découverte immense. Né en Asie, l'alphabet parvint promptement à l'Europe. Par une fatalité singulière, la Chine demeura étrangère à ce bienfait, aussi bien qu'à toutes les croyances et à toutes les mœurs de l'Asie centrale. Il semble que la grande muraille fût de toute éternité. Privés du secours de l'alphabet, qui est à la langue écrite ce que la multiplicité des sons est à la langue parlée, les Chinois, pour mettre quelque ordre dans les caractères qui représentaient aux yeux les idées, imaginèrent de les diviser tous en un peu plus de deux cents catégories reconnaissables à un caractère principal et décisif. L'un de ces caractères dut, sous le nom de clef, se rencontrer dans la composition de tous les mots.... Il semble que ce soit le propre de la nation chinoise de manquer le simple, pour réussir dans le difficile et le compliqué. On pressent que ce système extraordinaire d'écriture dut produire d'extraordinaires effets. Chaque idée s'exprima par un ou plusieurs signes particuliers; ces signes se formèrent de combinaisons de lignes droites tellement multipliées que quelquefois une cinquantaine de traits entrèrent dans la composition d'un même signe, et il n'est pas une des parties de ce signe, qui, détachée, ne présentât un sens particulier : de là il est arrivé que la langue écrite a pu étendre sans fin le cercle de ses locutions. On porte à quatre-vingt mille, et quelquefois plus haut, le nombre des caractères reconnus. On conçoit que ce puisse être l'étude de toute la vie. Cette structure laborieuse et savante de l'écriture chinoise me semble, avec l'isolement des races, dont elle n'est du reste elle-même qu'un résultat et un témoignage, rendre raison de toutes les bizarreries de la langue parlée, et la destinée entière de la nation s'en est trouvée peut-être influencée. L'application,

les signes de l'art de la musique, communs aujourd'hui à plusieurs peuples, appartiennent à l'espèce d'écriture qui signifie immédiatement les idées. Ce procédé pouvait très-bien s'appliquer aux sciences mathématiques, qui, malgré leur étendue, ne roulent que sur une idée, celle de la quantité; ainsi qu'à l'art musical, qui, tout en parcourant

---

» qui ailleurs s'est portée sur les idiomes, s'est fixée là sur » l'écriture; le génie s'est consumé en efforts pour élever au » degré où il est parvenu cet instrument incommode. Le génie » emploie encore ses veilles, non pas à faire des conquêtes nou- » velles dans toutes les carrières ouvertes à l'intelligence, mais à » compter les jalons accumulés par les siècles précédents dans la » route où se sont davantage pressés leurs efforts.... Bannie du » style parlé par la monotonie de sons répétés sans cesse, l'élo- » quence s'est réfugiée dans le style peint, dans le choix des » signes, dans la propriété des images, dans l'élégance des carac- » tères. Cette recherche, qui ne devient un charme pour l'esprit » que par l'intermédiaire des yeux, et dont l'esprit ne découvre » les secrets que par un travail frivole, a achevé de rendre » étrangère aux Chinois cette autre éloquence véritable que » l'oreille et l'âme entendent, qui s'adresse aux masses, qui » remue les passions, crée et illustre les tribunes. La Chine a ainsi » offert le spectacle curieux d'un grand peuple occupé tout entier » à s'instruire dans l'art de lire et d'écrire, et régi par la verge de » fer d'un despote. Mais pourquoi la partie phonétique de la langue » chinoise est-elle demeurée aussi avare de sons et de formes? » D'où vient cet étrange phénomène d'un peuple immense qui, » après avoir, par un effort prodigieux, trouvé quelques centaines » de mots, s'arrête dans cette voie, et se contente, pour l'expression » de toutes ses idées, d'accoupler sans fin les mêmes mots et les » mêmes sons, au risque d'être contraint de se réfugier, pour » fuir la monotonie d'un tel langage, dans les jouissances de la » multiplicité des caractères, de l'élégance des signes, de la fa- » conde des images? Il nous paraît démontré que, au moment où le » génie national, heureux de l'écriture qu'il avait inventée, se » livra tout entier à la contemplation et au perfectionnement de » son ouvrage, les progrès de la langue s'arrêtèrent. » (*Journal des Débats*, 30 *juillet* 1827.)

selon des combinaisons infinies l'échelle diatonique ou chromatique, ne roule aussi que sur une idée, celle de la quantité des sons, soit successifs, soit simultanés, sous le triple rapport du ton, de l'intensité et de la durée.

278. Voyons maintenant comment l'écriture pouvait signifier immédiatement la pensée. La parole, quelque variées, quelque multipliées qu'en soient les combinaisons, ne se compose que d'un très-petit nombre de sons et d'articulations élémentaires. Si donc, après avoir compté ces sons et ces articulations, on imagine des caractères pour les représenter, et que l'on combine ces caractères de la même manière que les sons et les articulations qu'ils représentent sont combinés par les organes de la voix, on représentera avec un petit nombre de caractères toutes les combinaisons indéfinies de la parole : voilà l'écriture alphabétique, qui ne représente point immédiatement la pensée, mais le signe parlé de la pensée. Cette invention, dont l'habitude nous empêche d'admirer toute la puissance, il a fallu à l'esprit humain des siècles pour y arriver : tant il est vrai que ce qu'il y a de plus simple échappe souvent par sa simplicité même.

279. Quelques érudits l'attribuent au phénicien Cadmus ; d'autres prétendent qu'il n'a fait qu'apporter en Grèce cette écriture déjà connue des Egyptiens et des Phéniciens. Quelle que soit l'origine de ce procédé, l'idée fondamentale sur laquelle il repose est si simple qu'elle n'a pu avoir diverses périodes; elle a dû naître d'un seul jet et dans toute sa perfection. Cet art merveilleux a contribué au perfectionnement des langues; il immortalise maintenant la pensée de l'homme, et fait disparaître toutes les distances de temps et de lieux; il fait revivre pour nous les langues mortes, et nous apporte

celles qui se parlent loin de nous. Il est vrai que, pour recueillir dans toute sa plénitude ce dernier avantage, il serait à désirer qu'on adoptât partout les mêmes caractères pour la partie des sons et des articulations qui est commune à toutes les langues. Cela est-il exécutable? Je n'oserais l'assurer.

280. Quelques écrivains appellent, pour notre langue au moins, une réforme orthographique. Si leurs vœux étaient exaucés, un grand nombre de traces étymologiques s'effaceraient; la langue populaire en profiterait peu, et il y aurait perte très-réelle pour la langue scientifique, dont la signification ne peut être déterminée, dans une foule de circonstances, que par la connaissance des emprunts et des dérivations des divers idiomes.

---

281. Des trois moyens d'expression de la pensée par le geste, la parole et l'écriture, aucun n'a fourni encore de signes universels. Si haut que l'histoire nous fasse remonter, nous trouvons dans les langues parlées une grande diversité; les écritures qui signifient immédiatement les idées varient aussi selon les temps et les lieux; le langage naturel d'action a toujours été et sera toujours nécessairement négligé par l'homme en possession d'un langage parlé; on ne trouve dans l'antiquité aucune trace du langage gesticulé et conventionnel : c'est une invention toute moderne, et qui n'est guère connue que de quelques sourds-muets et des dignes successeurs de ce vrai philanthrope qui le premier pensa à faire participer une classe d'êtres malheureux à tous les bienfaits de la société et de la civilisation. Il n'y a donc pas eu jusqu'ici de langue universelle au moyen de laquelle on

exprimât sur toute la surface du globe les mêmes idées par les mêmes signes. S'il existait un pareil moyen de communication, il en résulterait d'immenses avantages pour les sciences, les arts et toutes les relations sociales. Séduits par cette idée, quelques philosophes se sont occupés de cette langue universelle : Descartes l'a crue possible ; Leibnitz nous dit que ce fut la pensée de toute sa vie.

282. Remarquons d'abord qu'il ne serait point question de faire adopter au genre humain une langue universelle à l'exclusion de toutes les autres actuellement en usage : ce projet serait si évidemment inexécutable que personne n'y a jamais pensé. Il s'agirait donc d'introduire une langue qui laisserait subsister tous les autres moyens de communication, mais qui aurait seule l'avantage d'être universelle. Il y a ici deux choses à examiner : une langue universelle pourrait-elle s'établir? une fois établie, demeurerait-elle universelle ?

283. D'abord une langue universelle pourrait-elle s'établir? De grands obstacles paraissent s'y opposer. Quels que soient les signes dont elle se compose, qu'elle soit parlée, gesticulée ou écrite, il faudra la faire. Or qui s'en chargera? La vie entière de plusieurs hommes de génie y suffira-t-elle? Ce travail se fera-t-il alors d'une manière régulière et complète? Qu'on ne dise pas qu'il ne faudra que du temps, comme il n'a fallu que du temps pour faire une première langue. On conçoit que les premiers hommes soient venus à bout de s'en créer une, parce qu'il n'y a rien de plus pressant ni de plus actif que la nécessité. Ici rien de pareil. Mais, comme le génie patient réalise des prodiges, je ne veux pas nier absolument qu'il puisse faire une langue universelle,

surtout si elle doit se composer seulement de signes écrits. Supposons donc cette langue universelle faite. Il faudra la faire adopter : or ce n'est pas peu de chose dans l'état actuel de division des peuples, à qui les passions humaines et plus encore l'égoïsme des gouvernants ont su faire des intérêts si divers et si opposés. En effet comment amener, je ne dis pas l'universalité, la majorité, mais seulement la minorité du genre humain au point de reconnaître l'importance d'une langue nouvelle, et de se condamner à la peine de l'apprendre? Le peuple, concentré dans les nécessités et les intérêts matériels de la vie, les savants eux-mêmes, absorbés dans leurs recherches et leurs travaux, en auront-ils le temps et la volonté? Ces obstacles à l'établissement d'une langue universelle sont bien près de me paraître insurmontables.

En la supposant une fois établie et adoptée, demeurera-t-elle universelle?

284. Si c'est une langue parlée, elle perdra bientôt son caractère d'universalité. Chaque peuple introduira dans sa prononciation des différences analogues aux diversités phonétiques de l'idiome national; il y apportera des modifications résultant de la différence des idées, des mœurs, des habitudes, du climat, des institutions civiles, etc.; et il en sera bientôt de cette langue universelle comme de cette langue mère ou au moins de ces langues mères que les hommes ont parlées dans les temps anciens, et qui se sont partagées en un si grand nombre d'idiomes.

285. Si c'est une langue gesticulée, mêmes inconvénients. M. Laromiguière pense que les gestes peuvent fournir une langue universelle. Il ne demande, pour

l'exécution de ce projet, que trois conditions : 1° qu'on ait un dénombrement exact des idées élémentaires; 2° qu'on ait trouvé des signes d'action pour chacune d'elles; 3° qu'on ait rédigé une grammaire bien simple pour combiner ces signes de la même manière que les idées qu'ils représentent (*a*). *Qu'on ait un dénombrement exact des idées élémentaires !* On pourrait attendre longtemps la langue universelle; car ce dénombrement ne supposerait rien moins que la solution des questions les plus ardues de la philosophie. *Qu'on ait trouvé des signes d'action pour chacune d'elles !* Cela est faisable; mais, comme ces signes ainsi que leurs combinaisons seraient conventionnels, et comme, d'un autre côté, des gestes n'ont rien de fixe ni de permanent, et sont susceptibles d'être modifiés, altérés de mille manières, tout aussi bien que les sons, on y mêlera bientôt des gestes naturels, et les mêmes causes tirées de la différence des idées, des mœurs, etc., qui tout à l'heure empêchaient la langue parlée de rester universelle, modifieront la langue gesticulée. Ce qui se pratique pour quelques sourds-muets n'est pas applicable à des nations. Et encore des sourds-muets qui auraient vécu, pendant cinquante ans seulement, les uns à Rome, les autres à Moscou, ne s'entendraient peut-être déjà plus; que serait-ce si, au lieu de cinquante ans, on supposait un intervalle de plusieurs siècles?

286. Enfin supposons la langue universelle composée de signes seulement écrits. Comme les caractères de l'écriture ont quelque chose de fixe, et qu'on pourrait multiplier et déposer partout où on le jugerait nécessaire

---

(*a*) 10e leçon, 2e partie.

les caractères conventionnels primitifs, qui serviraient, au moyen de confrontations faciles, à prévenir toute altération, il semble au premier abord qu'une langue écrite pourrait demeurer universelle. Mais il n'en est encore rien. Voici à cet égard une raison péremptoire, applicable aussi à une langue universelle parlée ou gesticulée. Une langue vivante ne saurait pas plus demeurer stationnaire que l'intelligence de ceux qui l'emploient. De nouveaux besoins survenant, il faudra donc bientôt créer de nouveaux signes, et introduire des changements. Si ces changements ne sont pas tous et partout adoptés, c'en est fait de la langue universelle ; or ce renouvellement continuel est-il possible pour une langue en usage sur toute la surface du globe? Fût-il même possible, le travail qu'il nécessiterait dépasserait de beaucoup le profit qu'on en retirerait, et on renoncerait bientôt à un instrument qu'il faudrait faire et refaire sans cesse.

287. Il me semble, par toutes ces raisons, qu'une langue universelle ne pourrait ni s'établir ni, une fois établie, demeurer universelle. Un pareil projet, si l'on a égard au moins à l'état actuel de l'humanité, paraît donc une chimère.

CHAPITRE III.

LOIS ET FORMES DU RAISONNEMENT.

288. Nous avons vu en psychologie que le raisonnement était l'acte par lequel on déduit un jugement d'un autre jugement où il était renfermé. Nous avons maintenant à examiner par quel procédé doit s'opérer cet acte. S'il nous suffisait dans tous les cas de comparer deux idées pour en saisir les rapports, nous n'aurions pas besoin de faire passer ainsi nos jugements par diverses transformations. Toutes nos connaissances seraient de pures intuitions, mais notre nature ne serait plus ce qu'elle est. Lorsque, après avoir comparé deux idées, nous n'en apercevons pas le rapport, nous recourons à un terme de rapprochement, à une mesure commune avec laquelle nous comparons alternativement les deux autres idées. Ce travail préparatoire amène un troisième jugement dans lequel les deux idées dont on voulait connaître le rapport sont associées ou séparées. Tout raisonnement suppose donc deux jugements énoncés explicitement ou implicitement, et de l'un desquels on déduit un troisième jugement.

289. La conséquence d'un raisonnement peut être bonne et recevable comme conséquence, quoique, considérée isolément, elle soit une proposition fausse; et réciproquement elle peut être illégitime comme conséquence, quoiqu'elle soit isolément une proposition vraie. *La matière pense, donc elle est simple.* Il est faux en soi

que la matière soit simple, mais la conséquence est très-bonne; car, supposé que la matière pense, il s'ensuit qu'elle est simple. *L'homme est animal, donc il est doué de raison.* Il est vrai en soi que l'homme est doué de raison; mais, comme cela ne suit pas de ce qu'il est animal, la conséquence est mauvaise. Ces principes fournissent une observation importante, c'est qu'on peut très-bien raisonner en ne disant que des choses fausses, et fort mal raisonner en ne disant rien que de vrai. En général, on raisonne bien quand on déduit du principe posé les conséquences, fussent-elles fausses, qui en découlent; on raisonne mal toutes les fois qu'on déduit du principe posé des conséquences, fussent-elles vraies, qui n'y sont pas renfermées.

---

290. La forme la plus complète du raisonnement est le *syllogisme*. Cet argument se compose de trois propositions, dont les deux premières, ou les prémisses, s'appellent l'une majeure et l'autre mineure, et dont la dernière s'appelle conclusion. Ces trois propositions renferment comme éléments constitutifs trois termes, ni plus ni moins, appelés grand extrême, petit extrême et moyen terme. Le grand extrême est l'attribut, le petit extrême le sujet de la conclusion; l'un s'appelle grand et l'autre petit, parce que l'attribut de la conclusion a communément plus d'extension que le sujet; ils se trouvent déjà, le grand extrême dans la majeure, et le petit extrême dans la mineure. Le moyen terme ne se trouve que dans les prémisses où il est comparé alternativement avec les deux extrêmes, entre lesquels il forme un lien commun, ce qui explique le mot d'*extrêmes*.

		(Moyen terme.)	(Grand extrême.)
Prémisses.	*Majeure.*	Tout être pensant	est immatériel ;
		(Petit extrême.)	(Moyen terme.)
	Mineure.	Or l'âme humaine	est un être pensant ;
		(Petit extrême.)	(Grand extrême.)
	Conclusion.	Donc l'âme humaine	est immatérielle.

291. Le syllogisme repose sur ces deux axiomes : lorsque deux choses conviennent à une troisième, elles se conviennent entre elles; lorsque de deux choses l'une convient à une troisième, et l'autre ne lui convient point, elles ne se conviennent pas entre elles. De ces axiomes découlent les applications suivantes : lorsque les deux extrêmes, comparés alternativement dans les prémisses avec le moyen terme, lui conviennent, ils se conviennent entre eux, c'est-à-dire lorsque les deux prémisses sont affirmatives, la conclusion l'est aussi; lorsque des deux extrêmes l'un convient au moyen terme et l'autre non, ils ne se conviennent pas, c'est-à-dire lorsque des deux prémisses l'une est affirmative et l'autre négative, la conclusion est négative; lorsque les deux extrêmes ne conviennent ni l'un ni l'autre au moyen terme, on n'en peut conclure ni qu'ils se conviennent ni qu'ils ne se conviennent pas, c'est-à-dire on ne peut tirer aucune conclusion de deux prémisses négatives. Il importe de s'assurer si une prémisse qui, au premier abord, paraît affirmative ou négative, l'est réellement par rapport à l'autre. *Celui qui n'aime pas l'étude, ne saurait acquérir de la science; or un tel n'aime pas l'étude; donc, etc.* Dans ce syllogisme le moyen terme est *n'aimant pas l'étude;* dès lors la mineure doit être traduite ainsi : un tel est *n'aimant pas l'étude.* Cette proposition est donc réellement affirmative par rapport à l'autre prémisse.

292. Le syllogisme peut pécher par le fond ou par la forme : par le fond, lorsque dans les prémisses il y a quelque chose de faux ou d'équivoque; par la forme, lorsque la conséquence est illégitimement déduite. Dans le premier cas, si l'une des prémisses est fausse, il faut en démontrer la fausseté; ou, si elle est équivoque, il faut distinguer, c'est-à-dire préciser les divers sens dans lesquels elle doit être accordée ou niée. Dans le second cas, il faut indiquer le vice de forme du syllogisme. Or ce vice n'est pas toujours apparent : il y a des règles pour le découvrir. Tout en reconnaissant qu'on ne fait pas, dans la pratique, un usage perpétuel de ces règles, et que la contention d'esprit que demanderait leur application soutenue surpasserait peut-être l'avantage qu'on en retirerait, il est juste aussi de reconnaître qu'elles reposent sur des observations exactes et rigoureuses; par cette raison au moins il convient que nous nous y arrêtions quelques instants.

293. Des règles tracées par Aristote plusieurs sont implicitement contenues dans ce que j'ai établi déjà. Les voici :

Le syllogisme ne doit avoir que trois termes, les deux extrêmes et le moyen terme.

Le moyen terme ne doit pas se rencontrer dans la conclusion.

Lorsque les deux prémisses sont affirmatives, la conclusion doit l'être aussi.

Lorsque les deux prémisses sont l'une affirmative et l'autre négative, la conclusion doit être négative.

On ne doit tirer aucune conclusion de deux prémisses négatives.

Les deux premières sont comprises dans la définition

même du syllogisme. En effet, quand on dit qu'il est de l'essence du syllogisme que l'on compare alternativement, dans les prémisses, avec un troisième terme deux autres termes dont on veut connaître le rapport, pour ensuite les réunir ou les séparer dans la conclusion, on dit par là même que le syllogisme n'admet comme éléments constitutifs que trois termes, et que le moyen terme ne saurait se trouver dans la conclusion. Les trois autres règles sont des applications évidentes et immédiates des deux axiomes qui sont la base du syllogisme; par cette raison il suffisait, après avoir posé ces axiomes, d'énoncer, comme je l'ai fait, leurs applications par forme de corollaire : en faire autant de formules séparées, c'est peut-être embarrasser par un vain appareil l'esprit qu'on veut soulager, et rendre difficile et compliqué ce qui est simple et facile.

Passons maintenant aux règles qui ne résultent pas aussi immédiatement de ce qui a été dit précédemment du syllogisme, et dont il était bon de faire des préceptes à part.

294. *Aucun terme ne doit être pris dans la conclusion plus universellement qu'il ne l'a été dans les prémisses.*

On doit retrouver dans la conclusion les *mêmes* termes qui ont été successivement comparés dans les prémisses avec le moyen terme : sans cela on n'aurait pas un syllogisme, mais un assemblage quelconque de mots placés les uns à la suite des autres. Or un terme qui, dans la conclusion, serait pris plus universellement qu'il ne l'a été dans les prémisses, ne serait plus le même terme qui avait déjà paru dans une des prémisses : *tout esprit est substance; aucun corps n'est esprit; donc aucun corps n'est substance;* dans la majeure, *substance* est pris

particulièrement (265), *tout esprit est quelque substance;* dans la conclusion, *substance* est pris universellement (266), comme attribut d'une proposition négative, *aucun corps n'est aucune espèce de substance.* On ne retrouve donc pas dans la conclusion le même terme qui avait été comparé, dans la majeure, avec le moyen terme.

295. *Le moyen terme ne doit pas être pris deux fois particulièrement, mais au moins une fois universellement.*

Pour qu'il y ait syllogisme, il faut qu'il y ait eu, dans les prémisses, comparaison des deux extrêmes avec le *même* moyen terme. Or, si le moyen terme est pris deux fois particulièrement, ce ne sera plus avec le même moyen terme qu'on aura comparé les deux extrêmes, mais avec deux termes différents; cette opération ne pourra donc conduire à aucun résultat, et l'on n'aura point de syllogisme : *quelque substance pense; tout corps est substance; donc tout corps pense.* Le moyen terme est pris deux fois particulièrement; la *quelque substance* de la première proposition n'est pas la *quelque substance* de la seconde; on n'a donc pas comparé les deux extrêmes avec le même moyen terme; on n'a donc point fait de syllogisme.

296. Avant d'aller plus loin, remarquons que, d'après les deux règles qui précèdent, tout ce qu'il y a d'universel dans la conclusion doit l'être déjà dans les prémisses, et le moyen terme doit être pris au moins une fois universellement; d'un autre côté, d'après ce que j'ai dit plus haut du syllogisme, le moyen terme ne se trouve pas dans la conclusion; donc il doit toujours y avoir dans les prémisses quelque terme universel de plus que dans la conclusion : ainsi, s'il y a deux termes universels dans la conclusion, il devra y en avoir trois dans

les prémisses; s'il n'y en a qu'un dans la conclusion, il devra y en avoir deux dans les prémisses; s'il n'y en a point dans la conclusion, il devra y en avoir au moins un dans les prémisses. Cette observation va servir de base à la démonstration des deux dernières règles.

297. *Si l'une des prémisses est particulière, la conclusion devra l'être aussi.*

En effet les deux prémisses seront ou toutes deux affirmatives, ou l'une affirmative et l'autre négative. Or, dans les deux cas, l'une étant supposée particulière et l'autre universelle, la conclusion devra être particulière.

1° Si les deux prémisses sont affirmatives, elles ne renfermeront qu'un terme universel, savoir le sujet de la proposition universelle (264); il ne devra donc pas y en avoir dans la conclusion, qui alors sera nécessairement particulière.

2° Si des deux prémisses l'une est affirmative et l'autre négative, elles n'auront que deux termes universels, savoir le sujet de la proposition universelle et l'attribut de la négative; il n'y en aura donc qu'un dans la conclusion; mais cette conclusion est négative, puisque les prémisses sont l'une affirmative et l'autre négative (291); le seul terme universel qu'elle contienne sera donc l'attribut; son sujet sera donc particulier, c'est-à-dire que la conclusion sera particulière.

298. *On ne peut rien conclure de deux prémisses particulières.*

En effet ces deux prémisses particulières seront ou toutes deux affirmatives, ou l'une affirmative et l'autre négative.

1° Si elles sont toutes deux affirmatives, elles n'auront aucun terme universel; les deux sujets et les deux

attributs sont particuliers, puisque, d'un côté, ces deux prémisses sont particulières, et que, de l'autre, elles sont affirmatives; mais il faut au moins un terme universel dans les prémisses, le moyen terme ne pouvant être pris deux fois particulièrement.

2° Si l'une est affirmative et l'autre négative, il n'y aura dans ces prémisses qu'un terme universel, savoir l'attribut de la négative; donc il ne doit point y en avoir dans la conclusion; mais cette conclusion, étant négative, doit avoir un attribut universel; cette conclusion serait donc contradictoire.

299. J'ai supposé, dans la démonstration de ces règles, que l'attribut d'une prémisse affirmative était toujours pris particulièrement. Il semblerait alors que les calculs sur lesquels repose cette démonstration seraient en défaut lorsque l'attribut ne serait pas un terme plus général que le sujet, puisque nous avons vu (265) que, dans ce cas, l'attribut pouvait être pris universellement. Mais on fera attention que, lorsque les deux termes d'une proposition sont identiques, s'ils peuvent être pris l'un ou l'autre universellement, ils ne sauraient l'être tous deux à la fois; et que, si c'est l'attribut qu'on prend universellement, il doit être substitué au sujet, qui alors fournit un attribut particulier. *Un triangle est une figure qui a trois côtés et trois angles;* on ne peut pas dire : *tout* triangle est *toute* figure qui, etc.; mais on peut dire : *tout* triangle est *quelque* figure qui, etc.; ou bien : *toute* figure qui a trois côtés et trois angles est *quelque* triangle. Or, en adoptant l'une ou l'autre de ces deux dernières expressions de la proposition, l'attribut est particulier.

300. On a vu que le syllogisme déduisait des prémisses une proposition à démontrer : or cette proposition ne

peut être déduite des prémisses si elle n'y est contenue. De cette observation incontestable l'auteur de la Logique de Port-Royal a cru pouvoir tirer cette prétendue règle universelle à l'aide de laquelle on découvrirait le vice de quelque mauvais argument que ce fût : *L'une des prémisses doit contenir la conclusion, et l'autre faire voir qu'elle y est contenue.* C'est ce qu'on appelle, dans un grand nombre de traités de logique, *la règle unique des modernes;* dénomination fastueuse qui semble indiquer une invention merveilleuse dont les anciens n'auraient pas eu la moindre idée, un dernier résultat des efforts de l'esprit humain. Il est très-vrai qu'un syllogisme est vicieux si la conclusion n'est pas contenue dans les prémisses; mais voilà vraiment une belle découverte! Tout le monde sait cela : Aristote le savait aussi apparemment; mais il avait très-justement remarqué qu'il n'est pas toujours facile de voir si la conclusion est renfermée dans les prémisses, et c'est pour s'en assurer qu'il a donné des règles. La prétendue règle universelle de Port-Royal n'en est donc pas une; elle ne fait qu'énoncer une observation vraie, mais stérile.

Le raisonnement se produit sous d'autres formes que celle du syllogisme, qui rendrait, par sa monotonie et sa lenteur, le discours lâche et traînant.

301. L'*enthymême* est un syllogisme dont on sous-entend une prémisse facile à suppléer : *Nous avons reçu de Dieu l'existence; nous lui devons donc hommage.*

302. Le *dilemme* est un argument composé dans lequel, après avoir présenté à l'adversaire deux propositions contradictoires, c'est-à-dire qui ne peuvent être ni toutes deux vraies ni toutes deux fausses, et entre lesquelles

il n'y a par conséquent pas de milieu, on conclut contre lui de l'une et l'autre de ces propositions. Quelqu'un va commettre un crime; on veut lui prouver qu'il compromet ses vrais intérêts; on emploie la forme de ce dilemme : *Vous croyez à la justice divine, ou vous ne croyez qu'à la justice humaine; dans le premier cas, vous aurez un compte à rendre à Dieu; dans le second cas, le glaive de la loi peut vous frapper.* Le dilemme renferme donc deux raisonnements. Il serait défectueux s'il y avait un milieu entre les deux partis qu'on offre à l'adversaire.

303. Le *sorite* est un argument composé dans lequel se trouvent plus de trois propositions, disposées de telle façon que l'attribut de la première devienne le sujet de la seconde, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on puisse former une conclusion du sujet de la première et de l'attribut de la dernière. Le sorite équivaut à plusieurs syllogismes continus, dont il n'est que l'expression abrégée. On veut prouver que le vrai philosophe doit subir avec calme l'épreuve de cette vie; au lieu d'énoncer longuement ces deux syllogismes :

Celui qui fait sur la vie actuelle des réflexions sévères, sait qu'elle est une épreuve à laquelle nous soumet la suprême sagesse; or le vrai philosophe fait sur la vie actuelle de sévères réflexions; donc il sait qu'elle est une épreuve à laquelle nous soumet la suprême sagesse.

Celui qui sait que la vie actuelle est une épreuve à laquelle nous soumet la suprême sagesse, doit subir cette épreuve avec calme; or le vrai philosophe sait que la vie actuelle est une épreuve à laquelle nous soumet la suprême sagesse; donc il doit subir cette épreuve avec calme.

Au lieu, dis-je, d'énoncer longuement ces deux syllogismes, on peut abréger par ce sorite :

Le vrai philosophe fait sur la vie actuelle des réflexions sévères; celui qui fait sur la vie actuelle des réflexions sévères, sait qu'elle est une épreuve à laquelle nous soumet la suprême sagesse; celui qui sait que la vie actuelle est une épreuve à laquelle nous soumet la suprême sagesse, doit subir cette épreuve avec calme; donc le vrai philosophe doit subir avec calme l'épreuve de la vie.

Et encore cette forme paraîtra-t-elle traînante dans le discours ordinaire; on s'en affranchira en disant :

Le vrai philosophe fait sur la vie actuelle des réflexions sévères; et, comme il sait qu'elle est une épreuve à laquelle nous soumet la suprême sagesse, il doit subir cette épreuve avec calme.

On voit que toutes les formes que peut revêtir le raisonnement sont réductibles au syllogisme.

On appelle *sophisme* une argumentation défectueuse. Voici les espèces les plus ordinaires :

304. Souvent on s'efforce de prouver tout autre chose que ce qui est en question. Combien de discussions ardentes qui deviendraient sans objet si l'on voulait s'entendre préalablement? Ce mal vient le plus ordinairement de l'indétermination du langage. On doit donc avoir soin de préciser les termes d'une discussion, pour peu qu'elle paraisse embarrassée, et surtout de bien poser l'état de la question.

305. On fait une pétition de principe lorsqu'on suppose vrai ce qui précisément est à démontrer. La pétition de principe prend le nom de cercle vicieux lorsqu'on prouve deux propositions l'une par l'autre. Il semble que ce sophisme grossier doive être peu commun; une triste expérience prouve le contraire.

306. Quelquefois on assigne pour cause d'un effet une cause imaginaire, un fait qui a précédé l'effet, ou qui s'est produit en même temps. Ce sophisme a donné naissance à la plupart des erreurs de la vieille physique, qui rendait compte des phénomènes de la nature par des hypothèses gratuites; il a produit les folies de l'astrologie, de la divination, etc.; c'est le sophisme que font encore les esprits faibles qui attribuent à l'apparition d'une comète, aux songes, etc., une influence chimérique.

307. Enfin il arrive souvent qu'on attribue absolument à une chose ce qui ne lui convient qu'accidentellement ou par abus. C'est ainsi que raisonnent ceux qui concluent des abus de la science et de la civilisation contre ces choses en elles-mêmes, qu'ils regardent comme autant de fléaux.

CHAPITRE IV.

SOURCES D'ASSOCIATIONS VICIEUSES D'IDÉES.

308. L'ERREUR vient moins souvent de ce que des principes posés nous tirons des conséquences qui n'y sont pas renfermées, que de ce que nous partons de principes faux. Il y a dans l'esprit une rectitude naturelle qui rend *ordinairement* nos déductions légitimes ; tandis que les associations vicieuses d'idées, les faux jugements qui nous servent de point de départ, sont très-fréquents (*a*).

(*a*) Celui qui est habitué à s'observer et à observer les autres sait combien grande est la part d'influence qu'obtient dans nos jugements le caprice des circonstances au milieu desquelles nous vivons. Locke fait à ce sujet plusieurs observations qui, pour être communes, triviales même, ne perdent rien de leur mérite. En voici quelques-unes :

« Il y a une liaison d'idées qui dépend uniquement du hasard » ou de la coutume, de sorte que des idées qui d'elles-mêmes » n'ont absolument aucune connexion naturelle, viennent à être » si fort unies dans l'esprit de certaines personnes qu'il est fort » difficile de les en séparer. Elles vont toujours de compagnie, et » l'une n'est pas plus tôt présente à l'entendement que celle qui » lui est associée paraît aussitôt..... C'est peut-être à cela qu'on » peut attribuer la plus grande partie des sympathies et des anti- » pathies qu'on remarque dans les hommes, et qui agissent aussi » fortement et produisent des effets aussi réglés que si elles » étaient naturelles..... J'ai fait cette remarque afin que ceux » qui ont des enfants, ou qui sont chargés de leur éducation, » voient que c'est une chose bien digne de leurs soins d'observer » avec attention et de prévenir soigneusement cette liaison irré- » gulière des idées dans l'esprit des jeunes gens. C'est l'époque où » l'on est le plus susceptible d'impressions durables..... Les idées

Il est donc utile de reconnaître les principales sources de ces associations vicieuses d'idées.

309. La précipitation fait prononcer des jugements hasardés sur des choses qu'on n'a point observées d'assez près et que l'on ne connaît pas suffisamment. Ce défaut, si ordinaire aux esprits frivoles et superficiels, produit des erreurs et, par suite, des désordres sans nombre. Quel est celui qui n'a rencontré mille fois sur son chemin ces hommes pleins de suffisance, qui, incapables de se livrer à des recherches longues et sévères, impatients des

---

» des fantômes n'ont réellement pas plus de rapport aux ténèbres » qu'à la lumière; mais, si une servante étourdie vient à inculquer » souvent ces différentes idées dans l'esprit d'un enfant, et à les » exciter comme jointes ensemble, peut-être que l'enfant ne » pourra plus les séparer durant tout le reste de sa vie ; de sorte » que, l'obscurité lui paraissant toujours accompagnée de ces ef- » frayantes apparitions, ces deux sortes d'idées seront si étroite- » ment unies dans son esprit qu'il ne sera pas plus capable de » souffrir l'une que l'autre. Un homme reçoit une injure sensible » de la part d'un autre homme ; il pense incessamment à la per- « sonne et à l'action, et, en y pensant ainsi fortement ou pendant » long-temps, il cimente si fort ces deux idées ensemble » qu'il les réduit presque à une seule, ne songeant jamais à cet » homme que le mal qu'il en a reçu ne lui vienne dans l'esprit; » de sorte que, distinguant à peine ces deux choses, il a autant » d'aversion pour l'une que pour l'autre. C'est ainsi qu'il naît » souvent des haines pour des sujets fort légers et presque inno- » cents, et que les querelles s'entretiennent et se perpétuent dans » le monde.... Plusieurs enfants, imputant les mauvais traitements » qu'ils ont endurés dans les écoles à leurs livres, qui en ont été » l'occasion, joignent si bien ces idées qu'ils regardent un livre » avec aversion, et ne peuvent plus concevoir de l'inclination pour » l'étude et pour les livres ; de sorte que la lecture, qui autrement » aurait peut-être fait le plus grand plaisir de leur vie, leur devient » un véritable supplice..... » (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. 33.)

efforts pénibles qui sont la condition de la science, affirment ou nient avec une assurance imperturbable, distribuent la louange ou le blâme, parlent de toutes choses avec d'autant plus de confiance qu'ils y sont plus complètement étrangers?

310. Les préjugés sont des jugements que nous adoptons sur parole, et sans nous être jamais demandé s'ils reposent sur un fondement solide. Dans les premiers temps de la vie, l'intelligence est si faible et si dépourvue qu'elle a besoin de recevoir tout faits une infinité de jugements dont elle ne peut encore connaître la raison. Combien alors il est facile d'abuser de son ignorance et de sa docilité! Que de mensonges peuvent se glisser à travers les vérités! Combien d'hommes chez qui les erreurs reçues dans l'enfance résistent aux épreuves de toute la vie! Plus tard les préjugés nous viennent des institutions, des exemples, des opinions fausses qui ont cours dans la société dont nous faisons partie, et qu'accréditent les passions des hommes.

311. L'imagination, lorsque nous étendons son ministère au-delà de ses limites naturelles, est pour nous une source féconde d'erreurs. C'est elle qui a produit tant de systèmes arbitraires si funestes à la science, et qui ont séduit jusqu'à des esprits supérieurs.

312. Ce sont surtout les passions qui produisent les plus déplorables erreurs. Aveuglés par des penchants désordonnés, nous jugeons les choses, non point telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais telles qu'il est de notre intérêt qu'elles soient. Entraînés par des préventions favorables ou défavorables, nous recherchons ou nous repoussons les hommes et les choses sans examen et selon l'inspiration de nos caprices. La plupart des jugements

que nous portons sur les richesses, les honneurs, la gloire, les plaisirs, sont dictés par nos désirs et nos vices.

313. Voulons-nous secouer ce joug avilissant que les passions imposent à notre raison, étudions les secrètes affections de notre cœur, et dirigeons-les vers le bien : ici c'est à la morale que nous devons surtout emprunter des secours. La psychologie et la logique nous prémuniront contre la précipitation, en nous apprenant à étudier la nature de nos idées avant de les associer témérairement, ou à suspendre notre jugement tant que la vérité ne brillera pas à nos yeux; contre l'imagination, en précisant ce qui est de son domaine, et en l'accoutumant à se plier à l'autorité de la raison; contre les préjugés enfin, en nous recommandant de soumettre toutes nos opinions à un sévère examen, en nous faisant sentir la nécessité de bien concevoir et de bien diriger l'éducation intellectuelle de l'enfant, et en nous inspirant dans l'âge mûr cette noble fierté, cette indépendance de raison qui nous fera repousser toute espèce de joug illégitime (*a*).

(*a*) Plusieurs idéologues modernes assignent spécialement pour source d'erreurs les associations vicieuses d'idées. Les associations vicieuses d'idées ou les faux jugements sont des erreurs : dire que l'erreur vient des associations vicieuses d'idées, c'est dire que l'erreur est la source de l'erreur. Tout le monde sait qu'il y a des associations vicieuses d'idées; mais on demande pourquoi il y en a. Il faut donc remonter au-delà, et en assigner les causes.

CHAPITRE V.

CERTITUDE.

314. Quoique la certitude puisse nous venir de diverses sources, elle ne saurait varier dans son essence : nous l'avons ou nous ne l'avons pas. Dans le second cas, nous pouvons avoir plus ou moins de raisons qui, sans commander irrésistiblement l'assentiment de l'esprit, nous portent cependant plus ou moins fortement à admettre une proposition comme vraie : ces raisons sont des probabilités.

315. La certitude, considérée par rapport à la manière dont elle naît dans notre esprit, est intuitive ou déductive : intuitive, lorsqu'on l'obtient par simple vue : *Je suis certain que je pense;* déductive, lorsqu'on l'obtient par voie de démonstration : *Je suis certain que le principe qui pense en moi est immatériel.*

316. Les vérités premières, objets de certitudes intuitives, sont les données fondamentales de nos connaissances; elles se refusent à toute démonstration; s'il fallait raisonner pour y arriver, elles ne seraient plus ce qu'elles sont. D'ailleurs tout raisonnement part de quelque chose de connu pour arriver à quelque autre chose qui ne l'est pas; si donc, antérieurement à tout raisonnement, il n'y avait pas de certitude, le raisonnement lui-même ne pourrait rien établir.

317. Pyrrhon, mécontent de toutes les théories philosophiques, prétendit qu'on n'avait pas encore trouvé

la vérité, et qu'il fallait la chercher de nouveau : de là le nom de scepticisme. Cette prétention de Pyrrhon n'était pas soutenable; il était absurde de supposer que jusqu'à lui la philosophie s'était contentée de chimères; à aucune époque on ne saurait lui refuser au moins ces vérités de sens commun qui sont le patrimoine inaliénable de l'intelligence humaine. Mais aussi il faut bien se garder de confondre Pyrrhon avec quelques-uns de ses sectateurs qui, plus tard, altérèrent sa doctrine en se jetant dans un doute absolu, et en prétendant qu'il était impossible de rien connaître. On doit surtout se garder d'ajouter foi à ces récits puérils qu'accréditèrent quelques ineptes dogmatiques, et qui nous présentent comme un véritable fou celui qui, malgré ses erreurs spéculatives, montra dans la vie pratique une sagesse irréprochable, et sut mériter la vénération de tous ceux de ses contemporains qui le connurent. Pyrrhon, en déclarant qu'il rejetait tous les systèmes dogmatiques connus de son temps, était si éloigné de nier que l'esprit humain pût arriver à la connaissance, qu'il enseignait et répétait sans cesse qu'il fallait persévérer dans la recherche de la vérité. Son scepticisme ne désespérait donc pas de la raison; au contraire il avait foi en sa puissance.

318. Le doute universel, tel que le professèrent Arcésilas, Carnéade et, plus tard, Sextus Empiricus, ne saurait soutenir un instant l'examen de la raison. Il ne peut se proposer comme système sans se détruire lui-même. Il affirme qu'il faut douter de tout : or toute affirmation suppose la certitude. Cela revient à dire : Je suis certain qu'il faut douter de tout. Le sceptique ne peut sans se contredire articuler aucune parole, ni entreprendre d'exécuter aucune action; car il n'y a point de

parole sans affirmation, et l'on n'agit que parce que l'on croit à quelque chose. Que penser enfin d'une doctrine qui rejette les vérités de simple vue, qui en demande la démonstration, et qui par conséquent demande ce qui implique contradiction?

319. En vain le sceptique objecterait qu'on ne peut essayer de le réfuter sans faire une pétition de principe. On ne fait de pétition de principe que lorsqu'on suppose ce qui a besoin d'être démontré; or je suppose ce qui est évident, savoir que prétendre tout démontrer mène à l'absurde, et qu'ainsi il y a quelque chose de certain sans démonstration. Au reste *pétition de principe* est un mot qui n'appartient pas à la langue du sceptique : une pétition de principe est un mauvais argument; dire qu'il y a de mauvais arguments, c'est dire qu'il y en a de bons; et dire qu'il y a de bons arguments, c'est dire qu'il y a quelque chose de certain.

320. Je dois mentionner ici une doctrine devenue célèbre plutôt par le talent de son auteur que par sa propre originalité, doctrine qui a fourni des arguments au scepticisme absolu, tout en prétendant le réduire désormais au silence.

Un des écrivains les plus remarquables de notre époque, M. de Lamennais, s'est avisé un jour (j'ai hâte de reconnaître qu'il s'est amendé depuis) de prétendre qu'on devait rejeter tous les principes de certitude admis jusqu'à lui. Voici le résumé de sa doctrine:

L'homme livré à lui-même, aux seules forces de sa raison individuelle, ne peut acquérir aucune certitude, parce qu'il ne peut par ses seules forces se donner ni se conserver l'être. Nul moyen pour nous d'arriver infailliblement à la vérité. Ce ne sont pas nos sens : que de fois

ne nous ont-ils pas trompés! Qui sait d'ailleurs ce que c'est que sentir? Sommes-nous même certains que nous sentions? Ce ne sont pas nos sentiments, dont nous ne sommes pas plus assurés que de nos sensations. Nous demeurons dans l'impuissance éternelle de nous démontrer à nous-mêmes que nous sentons et que nous sommes. Ce n'est pas le raisonnement; car c'est une arme qu'emploient tous les partis et tous les systèmes. Nous ne pouvons rien affirmer par voie de conséquence. Les sciences ne subsistent qu'en vertu d'une convention tacite d'admettre certaines bases nécessaires. Mais le doute universel est impossible. Il faut donc, puisqu'il n'y a pas en nous de règle infaillible de la vérité, qu'il y en ait une hors de nous : cette règle est l'autorité du genre humain ou le sens commun (*a*).

321. Quoique depuis long-temps M. de Lamennais ait implicitement abjuré ces principes en proclamant, dans ses ouvrages subséquents, la souveraineté absolue de la raison humaine, néanmoins l'école théologique qu'il a fondée s'est maintenue malgré la solennelle défection du chef. Par cette raison j'ai pensé qu'il importait, aujourd'hui encore, de combattre la doctrine anti-philosophique que je viens d'exposer.

322. Je dirai volontiers que le témoignage du genre humain est l'expression de la vérité; il n'y a point d'opinion qui, ayant été admise constamment et universellement, ne soit conforme à la raison individuelle. Voilà tout ce qu'il y a de vrai dans le système : mais cela n'est pas nouveau; jamais la bonne philosophie ne l'a nié; elle est toujours partie de ces vérités premières et fondamen-

---

(*a*) *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, T. II, chap. 13.

tales que tous admettent sans discussion, sans toutefois les emprunter à l'autorité générale, mais bien aux sources naturelles où nous puisons la connaissance. Mais, de ce que le témoignage du genre humain est l'expression de la vérité, s'ensuit-il qu'il soit l'expression de toute vérité? Est-il même la source d'aucune certitude? Ne pouvons-nous pas à juste titre faire au système de M. de Lamennais le reproche qu'il adresse si injustement à la méthode cartésienne, savoir d'être subversif de toute philosophie et de toute religion?

323. Ce système fonde toute certitude, celle même de notre propre existence, sur l'autorité du genre humain. Or cela implique contradiction; car, avant d'interroger nos semblables et d'ajouter foi à leur témoignage, il faut que nous croyions à notre propre existence et à celle des autres. Or comment savons-nous que nous existons? Par la conscience. Qu'il y a d'autres hommes? Par l'expérience des sens et par le raisonnement. En supposant donc que le témoignage du genre humain eût quelque autorité qui lui fût propre, cette autorité supposerait celle de la conscience, des sens et du raisonnement. Celui-là donc qui répudie sa propre raison ne sait plus à quoi se prendre; il est incapable de rien savoir. Qu'on dise maintenant si ce suicide intellectuel est une bonne préparation à la philosophie et à la religion. Philosophie? Elle est tout entière dans la conscience, et il n'y a plus de conscience. Religion? Toute religion suppose des enseignements, des prédications qui s'adressent à la raison individuelle, et qui appellent l'examen.

324. Chaque jour nous acquérons par la réflexion et l'étude de nouvelles connaissances qui assurément ne nous sont pas données par le sens commun. Tous les hommes,

excepté les idiots, les fous et ceux que les préjugés d'une fausse science aveuglent, ont le sens commun; mais tous les hommes ne sont pas pour cela métaphysiciens, géomètres, chimistes, etc. Si vous dites que les vérités secondaires des sciences sont dans les vérités premières qui constituent le domaine du sens commun, et qu'ainsi le sens commun renferme toute science, je répondrai qu'elles y sont comme le tableau de la Transfiguration sur la palette de Raphaël, mais qu'il ne faut rien moins que le génie pour les en faire sortir. Et puis les vérités secondaires qui constituent presque toute la science, sont déduites des vérités premières à l'aide du raisonnement. Or qui nous garantira la légitimité de nos conclusions? — L'autorité générale, *puisque nous ne pouvons rien affirmer par voie de conséquence.* — Quoi! à chaque raisonnement que nous ferons, il nous faudra voir si le genre humain raisonne comme nous! Et celui qui *le premier* déduit une vérité inconnue, en montre une nouvelle application, à quel contrôle le soumettrez-vous?

325. Que de contradictions du reste! On avoue que tous les témoignages ne sont pas d'égal poids. Il faut donc les peser; c'est-à-dire qu'il faut, pour établir le fait de l'autorité générale sur un point, porter plusieurs jugements dont la vérité repose en définitive sur l'autorité générale. L'idée de Dieu nous est donnée par l'autorité universelle, et la véracité de l'autorité universelle repose sur celle de Dieu. Or toutes ces assertions se détruisent mutuellement.

326. Pour savoir quelles sont les croyances qui ont été admises constamment et universellement, il faut évidemment beaucoup d'instruction et de culture intellectuelle. La plupart des hommes sont trop ignorants et trop bornés

dans leurs moyens pour consulter la véritable autorité générale; *par rapport à eux*, ce sera l'autorité de ceux au milieu desquels ils vivent, et qui souvent sera opposée à la véritable autorité générale. Dès lors ils demeureront perpétuellement et nécessairement dans l'erreur.

327. En résumé, j'admets volontiers, avec M. de Lamennais, que toute philosophie qui est en opposition avec le sens commun, est fausse; mais je rejette son système, parce que les principes sur lesquels il repose impliquent contradiction, et détruisent toute connaissance rationnelle; parce qu'enfin cet auteur s'est servi, pour essayer de détruire tous les principes de certitude admis jusqu'à lui, des arguments mêmes des sceptiques les plus extravagants.

328. — Mais le sceptique altère toutes les vérités en les discutant; il était donc convenable d'en finir avec lui, en se contentant de le combattre par l'autorité de la raison générale, en lui faisant voir que ces hautes vérités qu'il nie, la foi du genre humain témoigne éloquemment en leur faveur.

— Si le sceptique entrait franchement dans la voie de la discussion, la philosophie n'aurait nullement à s'en attrister. La vérité aime le grand jour, et ceux-là manquent de prudence, qui, entreprenant d'en soutenir la noble cause, combattent dans l'ombre, et lui font un rempart de ténèbres. Si le sceptique vient à renverser la prétendue règle unique de l'autorité générale, il faudra donc le laisser proclamer son triomphe, tandis que, en usant de ces mille raisons qui s'adressent à l'esprit et au cœur de l'*individu*, et qui forcent sa croyance lorsqu'il est de bonne foi, on eût peût-être enlevé à l'erreur une de ses victimes? Encore une fois le genre humain n'a

donné de consentement unanime qu'à ce qui est vrai; mais une opinion n'est point vraie *parce que* le genre humain l'adopte; il l'adopte parce qu'il a des raisons pour cela : faites donc avant tout connaître ces raisons; puis, quand vous aurez rempli cette tâche, vous pourrez alors, mais seulement alors, accabler sous le poids de la raison universelle celui qui se met en révolte contre le sens commun.

---

329. Il doit y avoir une marque infaillible à laquelle nous reconnaissions que nous avons atteint la vérité, une dernière raison, un critérium enfin de la certitude.

Descartes essaya de se placer un instant dans le doute universel. Mais il s'aperçut bientôt qu'il lui était impossible de douter de l'existence de sa pensée; ce qui lui fit établir cette règle de croyance : *tout ce que l'on conçoit clairement et distinctement, de telle sorte que le doute soit impossible, doit être admis comme vrai.* A l'aide de cette règle, et en partant comme d'une première vérité de l'existence de sa pensée, il reconstruisit tout l'édifice de ses connaissances. Ce doute méthodique valut à Descartes l'honneur de la persécution; on l'accusa d'avoir nié les vérités premières et fondamentales, tandis qu'au contraire il avait prétendu les placer hors de toute discussion, de toute argumentation d'école. En donnant pour base à la philosophie l'irrésistible perception ou l'évidence, Descartes ne prétendit pas avoir fait une découverte; mais il employa tout l'ascendant de son génie pour faire admettre une règle si méconnue de son temps. Ce n'est point le lieu d'examiner s'il a toujours été fidèle à ses propres préceptes. Considérée en elle-même, sa méthode est éminemment philosophique. En effet elle nous re-

commande de suspendre notre assentiment à l'égard de tout jugement qui suppose quelque chose d'antérieur, et par conséquent de remonter en toutes choses à des principes qui n'aient pas besoin d'être démontrés. Ces premiers principes, qui n'en supposent plus d'autres, sont susceptibles d'être facilement reconnus; car il n'y a point de série indéfinie de preuves, et l'esprit, en remontant le cours de ses déductions, arrive bientôt à des principes qui ne supposent rien d'antérieur.

330. Il est facile de voir maintenant que le critérium de la certitude est l'*évidence.* Par évidence j'entends la perception des rapports des idées. Or, quel que soit l'objet de la science humaine, nous n'avons la certitude que lorsque nous voyons ces rapports; l'évidence est donc la dernière raison, le critérium de la certitude.

331. Cette question : l'évidence est-elle infaillible? est dépourvue de sens. En effet, puisqu'on ne saurait percevoir un rapport qui n'existe pas, elle peut se traduire ainsi : un rapport qui existe existe-t-il?

332. Demander quel est le signe auquel nous reconnaissons que nous avons l'évidence, c'est poursuivre une chimère : bien plus c'est nier la certitude; car, si vous demandez le signe de l'évidence, vous devrez demander le signe de ce signe, et ainsi de suite. L'évidence est à elle-même son propre signe; il n'y a rien d'antérieur dans l'esprit, non pas quant aux moyens de connaître, mais quant à la connaissance. Si l'on objecte que souvent deux personnes soutenant des partis opposés prétendent avoir l'évidence de leur côté, je répondrai que, la même chose ne pouvant pas être et n'être pas, si l'une de ces deux personnes a pour elle l'évidence, l'autre ne l'a pas, et que celle-ci, en affirmant qu'elle l'a, se ment à elle-

même, et est le jouet de son opiniâtreté. — Il y a donc des disputes interminables? — Oui sans doute, tant que la nature humaine sera ce qu'elle est; mais toujours est-il vrai que celui qui ne voit pas n'est pas affecté comme celui qui voit.

333. Il ne faut point confondre le critérium avec les sources de la certitude. Le critérium, l'évidence, s'applique à toute certitude, mais elle n'est elle-même la source d'aucune. Cette confusion, qu'on remarque dans la plupart des traités, est une des causes qui ont rendu longtemps insoluble le problème de l'origine des idées.

---

334. Les objets de nos connaissances sont des faits intérieurs et psychologiques, ou des faits extérieurs et physiques. De là deux sources immédiates de certitude, le sens intime et l'expérience des sens.

335. Le sens intime ou la conscience, on se le rappelle, est la perception ayant pour objet les propres modifications de l'âme, conçues comme telles. C'est par le sens intime que nous existons pour nous. Repousser son autorité c'est enfermer l'homme dans le doute universel, sans lui donner le moyen d'en sortir. Si l'âme se sent modifiée, elle a droit d'affirmer qu'elle est modifiée : ainsi demander si la conscience d'une modification de l'âme nous autorise à affirmer l'existence de cette modification, c'est demander si l'âme se sent quand elle se sent, c'est faire une question dont la solution est dans l'énoncé même.

336. Ce qui fait quelquefois douter de l'autorité du sens intime, c'est qu'on lui attribue une multitude de jugements qui sont l'œuvre de l'ignorance ou de l'irré-

flexion. Il est donc important qu'on sache bien qu'il nous révèle seulement l'état de notre âme. Mais, pour arriver ensuite à connaître l'existence et l'état des réalités extérieures, il faut consulter les divers moyens d'instruction que la nature nous a fournis; or nous négligeons souvent ces moyens, quelquefois même nous ne pouvons les employer, par exemple lorsque nous ne jouissons pas du plein et libre exercice de notre raison : d'où il arrive que l'erreur est fréquente et quelquefois inévitable. Ces observations font sentir la futilité des objections tirées de l'erreur passagère à laquelle nous sommes sujets dans un accès de délire, dans un rêve, etc. Si nous croyons alors entendre, voir des choses que nous n'entendons et que nous ne voyons point, nous sommes trompés sans doute, mais ce n'est point par le sens intime; la seule chose qu'il nous atteste, c'est que nous sommes affectés comme si nous voyions, comme si nous entendions : or cela est vrai. L'erreur où nous sommes en jugeant que les choses répondent extérieurement à l'état de notre âme, vient de ce qu'actuellement nous ne sommes point à même d'user des moyens de connaître qui ont été mis à notre disposition.

337. Descartes, après avoir reconnu que nous rapportons naturellement nos sensations à des corps, en conclut que Dieu nous tromperait s'il n'y avait point de corps, et fait ainsi reposer l'existence du monde physique sur la véracité de Dieu, et non sur la relation des sens. Il se trompe assurément en pensant qu'il faut partir de l'idée de Dieu pour arriver à l'existence des corps : il reconnaît que l'idée du moi est antérieure à l'idée de Dieu; or l'idée du moi et celle du non-moi sont acquises simultanément. Parmi ceux qui ont embrassé cette erreur,

quelques-uns font de plus une faute qu'avait évitée Descartes; ils démontrent l'existence de Dieu par la création du monde physique, et tournent ainsi dans un cercle.

338. On appelle idéalistes ceux qui, à l'exemple de Berkeley, philosophe irlandais, affirment que les corps ne sont pas des réalités extérieures, mais qu'il n'existe que des intelligences, et que nos sensations, que nous rapportons à des corps comme à leurs causes au moins occasionelles, sont produites par Dieu, sans qu'il existe de corps, et d'après les lois générales qui constituent l'ordre appelé physique. La philosophie allemande, partie d'abord des principes critiques de Kant, a poussé l'idéalisme jusqu'à nier toute réalité extérieure. Une telle philosophie, s'il est permis de donner ce nom à une doctrine qui abjure le sens commun, anéantit non-seulement le monde physique, les esprits créés, mais encore Dieu; elle ne laisse plus subsister que le moi, qui est bientôt réduit à se chercher lui-même au milieu de cette affreuse solitude.

339. L'expérience des sens suffit pour fonder la connaissance rationnelle de l'existence des corps.

Nous sentons que nous ne produisons pas nous-mêmes nos modifications passives appelées sensations; d'où nous concluons qu'il y a quelque chose d'extérieur qui les produit (*a*). Or ce quelque chose, on l'appelle corps; donc il y a des corps. C'est ainsi indubitablement que commence l'intelligence. Ce raisonnement n'établit que l'existence de la matière; il ne préjuge rien sur la

---

(*a*) J'expliquerai tout à l'heure avec beaucoup plus de détails ce qui se passe dans l'âme lors de l'acquisition de ces premières idées.

question de savoir si ce qu'on appelle corps est cause efficiente, cause véritable de la sensation, ou s'il en est seulement la cause occasionelle, la simple condition. Supposez que l'intelligence ne s'en tienne pas là, mais qu'elle acquière l'idée de Dieu et celle de la simplicité du principe pensant; alors elle saura que, puisqu'un être simple ne se prête pas à l'action de ce qui ne l'est pas, le corps n'est point cause efficiente, mais cause occasionelle, simple condition de la sensation, et que la véritable cause est Dieu. Or, comme il est clair que cette intelligence n'attribue ses sensations à Dieu, comme à leur véritable cause, qu'à la condition d'avoir su d'abord que le corps en est seulement l'occasion, il s'ensuit que, pour cette intelligence, la certitude de l'existence des corps demeure. Quant aux autres intelligences qui jugent que les corps sont causes efficientes, et non pas simples conditions des sensations, elles se trompent sans doute; mais elles se trompent en cela seulement, et non point en ce qu'elles croient à l'existence des corps.

340. — Nous nous trompons lorsque nous rapportons quelques-unes de nos sensations à diverses parties de notre corps : qui nous assurera qu'il n'en est pas de même lorsque nous les attribuons à des causes extérieures ?

— On remarquera d'abord que cet argument suppose précisément ce qu'il tend à détruire, savoir l'existence de la matière, puisqu'il suppose les diverses parties de notre corps, auxquelles il refuse avec raison la sensation, pour l'accorder exclusivement à l'âme. Mais ensuite, négligeant ce vice de l'objection, on se convaincra facilement que l'illusion, antérieure à toute réflexion, et qui nous fait rapporter quelques-unes de nos sensations à diverses parties de notre corps, est facilement dissipée

par l'expérience et le raisonnement : lorsque nous étudions la sensation, nous reconnaissons bientôt qu'elle n'appartient point au corps. Au contraire le jugement que nous portons sur l'existence des corps, lors même que nous venons à savoir ensuite que ces corps sont seulement des occasions de nos sensations, ce jugement, dis-je, est irrésistible.

341. — Les sens nous trompent souvent; on ne doit donc avoir aucune confiance en leur relation.

— Quand on accorderait ce langage inexact, que les sens nous trompent souvent, il serait absurde d'en conclure qu'ils nous trompent toujours : en effet l'on ne peut reconnaître l'erreur qu'autant qu'on est capable de connaître la vérité. Mais on a tort de dire que les sens nous trompent. Leur relation donnée, c'est à la raison à la juger, en usant des moyens de vérification dont l'auteur de la nature nous a pourvus. Il faudrait citer des exemples où, après avoir pris toutes les précautions nécessaires, on serait trompé par les sens. C'est parce qu'on néglige ces précautions, parce qu'on ne se soumet point à certaines épreuves, parce qu'on juge avec précipitation, avec une confiance aveugle, qu'on est souvent le jouet de l'erreur. On ne doit consulter les sens que dans l'état de santé organique ; il faut les contrôler les uns par les autres ; il faut surtout étudier la nature physique et les lois d'après lesquelles se produisent ses divers phénomènes. Alors les sens ne seront plus une occasion d'erreurs. En disant qu'il faut contrôler les sens les uns par les autres, je ne prétends pas que cela soit toujours nécessaire ; dans un grand nombre de circonstances, la sensation est si vive et si habituelle que le témoignage d'un seul sens suffit pour nous donner la certitude : ce

que je veux seulement établir, c'est que, si l'on a recours à tous les moyens que la raison indique, les sens ne sauraient nous induire en erreur.

---

342. Si les sens nous fournissent, sur l'existence des corps et sur leurs qualités sensibles, une connaissance philosophique, il faut bien avouer aussi qu'ils ne nous font connaître que ce qui est représenté par nos sensations ; or nos sensations ne nous apprennent rien sur la nature intime des corps : nous sommes, à cet égard, condamnés à une ignorance insurmontable. Quand nous savons qu'un corps a telle propriété, nous ne savons qu'une chose, c'est qu'il affecte notre âme de telle manière. Il y a donc bien peu de philosophie dans l'esprit de ceux qui, exclusivement absorbés par l'étude du monde physique, prétendent connaître mieux la nature des corps que celle de l'intelligence.

343. C'est ici le lieu d'expliquer ce que j'ai dit ailleurs, que le tact seul, s'exerçant à la surface extérieure du corps, avait pu nous faire acquérir l'idée d'étendue et de réalité extérieure, et que, si, par impossible, nous en étions privés, nous ne pourrions jamais, dans les conditions de la vie actuelle du moins, non-seulement savoir qu'il existe quelque chose hors de nous, mais même avoir connaissance de notre propre individualité. Pour cela examinons les sensations qui se rapportent aux quatre autres sens, et celles du tact qui proviennent d'impressions sur les organes internes, et voyons ce que, soit isolées, soit réunies, elles peuvent apprendre à une intelligence qui naît à la vie. Ayons soin surtout de dégager ces sensations de tous les accessoires et de toutes

les connaissances acquises qui les accompagnent ordinairement dans l'état actuel.

344. L'âme éprouve pour la première fois une sensation de saveur : elle est affectée agréablement ou désagréablement, et voilà tout. Cette sensation disparaît : l'âme cesse d'être affectée agréablement ou désagréablement, et déjà elle peut percevoir, mais non pas toutefois à l'état d'idée abstraite, la succession de deux manières d'être différentes. Une seconde sensation de saveur survient, la même ou une autre, au même degré ou à un degré différent d'intensité soit de plaisir soit de douleur : l'âme se sent de nouveau affectée agréablement ou désagréablement, et de plus elle peut percevoir diverses manières d'être affectée agréablement ou désagréablement. Mais, dans tout cela, je le demande, atteint-elle quelque chose d'extérieur? Manifestement non, et cette existence, avec toutes les modifications dont elle est susceptible, durerait éternellement que l'âme ne sortirait jamais d'elle-même. Ce que je viens de dire des saveurs, je puis le dire, exactement dans les mêmes termes, des odeurs, des sons, des couleurs et de toutes les sensations tactiles provenant d'impressions sur les organes internes. Que l'âme entende les sons occasionés par les vibrations d'un instrument, voie les couleurs occasionées par les émissions ou les ondulations d'un corps lumineux, sente l'odeur occasionée par les émanations d'une fleur, éprouve une violente douleur occasionée par l'approche d'un foyer ardent, ou une douce chaleur occasionée par l'impression des rayons du soleil; que toutes ces sensations soient isolées ou simultanées, qu'elles se succèdent rapidement et sans laisser de trace sur leur passage, ou lentement et de manière à pouvoir être comparées entre elles; l'âme

dans tout cela peut jouir ou souffrir plus ou moins, et percevoir différentes manières de jouir ou de souffrir, mais voilà encore tout. Que l'on combine ces expériences de mille façons, qu'on les répète à l'infini, on n'en tirera jamais ce qu'elles ne contiennent pas; on ne fera pas faire un pas de plus à l'âme dans la voie de la connaissance. Elle sera réduite à un état de stupidité dont il est difficile de se faire une idée exacte. Non-seulement elle ne sortira pas d'elle-même; non-seulement elle ne soupçonnera aucune existence extérieure, pas même celle du corps qu'elle anime et qui ne devient *son* corps, dans toute la vérité de l'expression, qu'après qu'elle en a pris possession; mais elle n'aura pas même le sentiment de son individualité. Car l'idée du moi, conçu comme tel, supposant l'idée corrélative du non-moi, elle ne pourra pas dire *moi*. Ici je suis en opposition avec Condillac, qui, dans son *Traité des sensations*, après avoir donné à sa statue la sensation d'odeur, lui fait dire aussitôt : *moi odeur*. Assurément cette statue, tant qu'elle n'éprouvera pas de sensations du tact extérieur, n'aura pas, comme le prouve très-bien Condillac, l'idée d'existences extérieures, mais elle ne pourra pas non plus avoir la connaissance de sa propre individualité, puisque les idées du moi et du non-moi se supposent mutuellement. Condillac commet donc ici, dès les premiers pas, une erreur grossière en prêtant un pareil langage à sa statue. Je ne dis rien de la supposition matérialiste d'une *statue* qui éprouve des sensations. Je reviens à l'âme, que j'ai supposée tout à l'heure bornée aux sensations autres que celles du tact extérieur. Elle serait, comme on l'a vu, dans un état d'imbécillité fort voisin du néant, et la raison de cela est très-facile à comprendre pour peu

qu'on veuille y réfléchir. Cette âme, d'après l'hypothèse, n'exerçant encore aucune action sur les occasions de ses sensations, et n'ayant pas encore été en *contact* (je me sers à intention de ce mot impropre) avec quelque réalité extérieure à elle-même, qui luttât contre son action instinctive et spontanée, et contre laquelle elle réagît, ne peut par conséquent encore ni prendre connaissance de sa propre activité opposée à une autre activité, ni soupçonner des existences diverses, la sienne y comprise. Elle est pour elle le tout-être.

345. Heureusement que cet état, qui serait pire que le crétinisme le plus complet, n'est qu'une fiction, ou au moins ne dure que fort peu de temps ; car, dans la réalité, le sens du tact extérieur s'exerce un des premiers; il est tellement indispensable, non-seulement à la vie de relation, mais à la vie même de l'individu, que la nature ne va jamais jusqu'à en priver ceux mêmes des êtres sensibles qu'elle traite avec le plus de défaveur : l'absence de cette espèce de tact serait la mort de l'être animé, ou l'amènerait bientôt. Voyons combien son exercice va changer les conditions d'existence de l'être fictif que nous avons imaginé un instant.

346. Notons bien d'abord une circonstance toute nouvelle. Jusqu'ici, et dans l'hypothèse de l'absence du tact extérieur, l'âme n'exerçait aucune action sur les conditions des sensations qu'elle éprouvait, elle ne pouvait en faire naître ou disparaître à son gré les occasions. Au contraire elle a tout d'abord ce pouvoir pour les sensations du tact extérieur. La partie du corps où ce sens a ses organes les plus délicats est, comme on sait, la main, qui est en même temps l'instrument de préhension le plus mobile. Or voyons ce qui va résulter de là. Prenons

un enfant aux premiers jours de la vie. Ses membres, et particulièrement ses bras, sont d'abord agités de mouvements purement physiologiques; mais bientôt sa mère est obligée, dans l'intérêt même de la conservation de l'enfant et pour vaquer aux soins que sa faiblesse réclame, d'arrêter, de gêner, de contrarier quelques-uns de ces mouvements. Mais l'âme de l'enfant sent cette résistance à sa propre action, et cette action s'en trouve ainsi excitée, aiguillonnée; l'âme réagit alors non plus seulement physiologiquement, mais volontairement, contre les causes extérieures qui arrêtent ou gênent les mouvements organiques qu'elle produit. De ce moment elle est illuminée de l'apparition soudaine et *simultanée* des deux idées de sa propre activité et d'une activité extérieure qui lui est opposée; elle sait qu'elle existe, et qu'il existe quelque réalité extérieure avec laquelle elle est en rapport; elle a l'idée du moi et du non-moi, comme ayant des existences distinctes et indépendantes. J'ai dit que l'acquisition de ces deux idées était simultanée. N'est-il pas évident en effet qu'elles se supposent l'une l'autre, et que par conséquent celle du moi sans celle du non-moi, et celle-ci sans la première, seraient de purs non-sens? Voilà donc l'âme qui sait qu'elle existe comme individu, et qu'il existe quelque chose hors d'elle, et c'est manifestement au tact seul, s'exerçant à la surface extérieure du corps, qu'elle le doit. Mais elle lui doit encore quelque chose, l'idée d'étendue corporelle. A ces premiers moments de la vie, l'âme serait nécessairement spiritualiste s'il pouvait y avoir un spiritualisme s'ignorant lui-même; savoir seulement qu'elle existe, et qu'il existe hors d'elle quelque autre être qui agit sur elle, cela n'implique pas même encore le soupçon d'une réalité conçue comme éten-

due et matérielle. Mais, les expériences de la vie allant sans cesse se multipliant, et la résistance de plusieurs points différents de la surface des corps extérieurs s'exerçant à la fois sur plusieurs points différents de la surface du corps de l'enfant, l'âme ne peut tarder long-temps à s'apercevoir de cette multiplicité simultanée de résistances, et dès lors elle perçoit la réalité extérieure comme étendue. Encore quelques expériences, et elle apprend que le corps qu'elle anime est étendu lui-même. Dès lors elle s'identifie avec ce corps, elle se croit matière. Ce matérialisme, qui n'en est pas un véritable, dure nécessairement pendant toute la première enfance, et jusqu'à ce que l'âme, sortant de ses langes comme le corps, et déployant ses nobles facultés, s'élève, au moyen de l'expérience psychologique et du raisonnement, jusqu'à l'idée de la simplicité et de l'immatérialité de son être.

347. Je ne poursuivrai pas plus loin cette analyse. On conçoit comment, l'idée d'étendue une fois acquise, lorsque nous voyons concorder les sensations du tact extérieur avec toutes les autres sensations, et que nous apercevons dans leurs rapports des lois qui sont invariables tant que les circonstances demeurent les mêmes, nous rapportons à la substance extérieure étendue, comme à leur cause, toutes les sensations qui, par elles-mêmes, n'auraient jamais conduit à l'idée de l'étendue extérieure, et nous nous habituons à juger, dans la plupart des cas, au moyen de ces sensations, non-seulement de l'existence des corps, mais encore de leur plus ou moins grande proximité par rapport à nous, de leur distance respective, de leurs formes, etc., toutes choses que le tact extérieur seul, ainsi que les instruments et les expériences qui s'y rapportent, peuvent

accuser et vérifier directement. Pour me borner à un seul exemple, le sens de la vue, qui est le suppléant le plus habituel du tact extérieur, ne nous donne par lui-même ni les corps, ni même, comme le disent quelques auteurs et comme cela paraît assez ingénieux au premier abord, quoique cela soit parfaitement vide de sens, une représentation, une image des corps sur un tableau dont le plan est perpendiculaire aux rayons visuels; par sa vertu propre il nous fait éprouver des sensations plus ou moins vives de lumière simple ou composée, et voilà tout. Mais, lorsque nous savons par le tact extérieur qu'il y a des corps hors de nous; lorsque nous avons appris par diverses expériences que ces corps sont lumineux par eux-mêmes ou par réflexion; lorsque nous avons observé les dégradations de lumière, les changements de formes apparentes que produisent les positions successives et les distances diverses des corps par rapport à l'organe de la vue; lorsque nous avons étudié les lois suivant lesquelles se produisent les divers phénomènes de la vision; alors, de cette expérience plus ou moins incomplète, de cette étude plus ou moins imparfaite, résulte la possibilité de juger, dans la plupart des cas, au moyen du sens de la vue, de l'existence des corps, de leur distance, de leurs formes, etc. Il est vrai que nous sommes ainsi exposés à des erreurs, surtout lorsque les moyens de vérification et de contrôle nous manquent, ou que nous négligeons d'en user. L'illusion de cet étranger qui, amené devant le prodigieux diorama représentant, sur une surface de quelques pieds carrés, l'immense vallée de Goldau, lança sa lunette sur la toile trompeuse placée à quelques pas en avant, comme il eût lancé une pierre, du haut d'un rocher, dans l'espace

qu'une vallée réelle eût déroulé devant lui; cette illusion, dis-je, est l'histoire de beaucoup de monde.

---

348. Nous avons reconnu deux sources immédiates de certitude, le sens intime pour les faits psychologiques, et l'expérience des sens pour les faits physiques. Mais il y a des faits physiques qui n'ont point été soumis à l'expérience de nos sens, et que nous pouvons connaître cependant. Quel est le moyen par lequel nous arrivons à cette connaissance? Le témoignage humain soumis à certaines conditions. C'est de quoi il me reste à traiter pour compléter ce qui a rapport à la certitude.

349. Le témoignage humain n'est point une nouvelle source de certitude. La connaissance que nous obtenons au moyen du témoignage, sans être moins forte que celle des faits intérieurs ou extérieurs que nous observons immédiatement, n'est pas de même nature. Je sais que Rome, que je n'ai pas vue, existe, et je le sais aussi pertinemment que je sais que je pense, ou que tel corps est actuellement devant mes yeux; cependant je ne sais pas ces choses de la même manière. La connaissance que j'ai de ma pensée ou de l'existence d'un corps qui est soumis à mes sens, est puisée immédiatement dans le sens intime ou la relation des sens; tandis que la connaissance que j'ai de l'existence de Rome est très-complexe : la relation des sens et le sens intime en ont bien aussi fourni les éléments; mais ces éléments ont subi, au moyen du raisonnement, un nombre infini de transformations. En traitant donc du témoignage humain, je ne le donne point, comme on l'a fait si souvent, pour une source de certitude, mais pour un moyen, une condition de telles

connaissances particulières. Quant à la nécessité d'avoir recours à ce moyen, elle est évidente. Si l'individu était borné à son expérience personnelle, la vie humaine serait impossible : mais heureusement le témoignage de nos semblables supplée à notre insuffisance.

350. L'infaillibilité et la véracité n'appartiennent point à la nature humaine ; tout homme peut donc se tromper ou tromper les autres. Mais il y a des moyens de s'assurer que le témoignage est vrai dans certaines circonstances. Ainsi donc admettre tous les faits sans examen et sur la foi d'autrui, et refuser ridiculement de croire les faits les mieux établis, ce sont deux excès opposés, et que la sagesse condamne également. Il est trop facile à la philosophie de nous prémunir contre le scepticisme universel appliqué au témoignage : les intérêts et les droits, sociaux et privés, lui viennent en aide ; car ils reposent presque tous sur des titres qui, à leur tour, reposent sur le témoignage oral ou écrit. Mais elle doit aussi nous préserver du laisser-aller d'une complaisante crédulité, et ici sa tâche est plus difficile : elle nous trace des règles de critique au moyen desquelles nous n'admettrons les faits, soit contemporains, soit anciens, qui nous sont rapportés, qu'après avoir reconnu qu'ils ne sont point supposés.

351. Faits contemporains. Pour admettre un fait contemporain, il faut s'assurer de deux choses, que les témoins oculaires de ce fait ne se sont point trompés eux-mêmes, et qu'ils ne trompent point. Or, 1° pour être sûrs que les témoins oculaires ne se sont pas eux-mêmes trompés, voyons s'ils jouissent du plein exercice de leur raison et de leurs organes. Cet examen suppose qu'on peut communiquer avec eux et les interroger ; si cela n'est pas possible, il faut voir s'ils sont en si grand nom-

bre qu'il soit absurde de supposer qu'ils aient été tous et en même temps privés de l'exercice de leur raison et de leurs sens, qu'ils aient tous cru voir ce qu'ils ne voyaient pas, entendre ce qu'ils n'entendaient pas, etc. Dans tous ces cas, l'erreur matérielle des témoins est évidemment impossible. 2° Pour être sûrs que ces témoins ne trompent pas, voyons si l'existence du fait est contraire à leurs intérêts, ou au moins s'ils n'ont aucun intérêt à l'inventer : si cette recherche n'est point praticable, examinons s'ils sont en si grand nombre que le concert pour en imposer aux autres devienne impossible. Si nous usons sagement des divers moyens de contrôle que je viens d'indiquer, nous pourrons arriver au point d'être certains que tel fait contemporain est vrai ou qu'il a été supposé. Souvent aussi nos recherches n'aboutiront qu'au doute ou à des probabilités dont nous serons quelquefois obligés de nous contenter pour agir.

352. Le témoignage d'un seul homme, quelque vrai qu'il soit en lui-même, ne peut jamais conduire à la certitude; car, à la rigueur, il n'existe pas de moyen de s'assurer qu'un seul homme ne s'est pas trompé ou ne trompe pas. De là l'axiome très-sage : *testis unus, testis nullus*. Cependant un seul témoin dont nous connaissons la prudence et la sincérité nous suffit et doit nous suffire dans les relations ordinaires de la vie.

353. — Le témoignage de plusieurs n'est pas plus infaillible, de sa nature, que le témoignage d'un seul. Donc le témoignage humain, quel qu'il soit, ne peut pas être un moyen d'arriver à la certitude.

— Je reconnais volontiers que le témoignage de plusieurs n'est pas, de sa nature, plus infaillible que le témoignage d'un seul, puisque les règles mêmes que j'ai

tracées supposent que plusieurs témoins peuvent être trompés ou trompeurs, comme cela est trop souvent arrivé; mais je prétends qu'il y a des moyens de s'assurer que le témoignage de plusieurs, quoiqu'il ne soit pas infaillible, est cependant vrai dans certaines circonstances et revêtu de certains caractères. La question n'est donc pas de savoir si le témoignage de plusieurs est plutôt infaillible que le témoignage d'un seul, mais bien s'il est possible de les soumettre tous deux aux mêmes règles de critique; or le contraire est évident. J'ai averti, en commençant, que le témoignage n'était point pour moi une source de certitude : lors donc qu'au moyen du témoignage on arrive à la certitude, on ne la tire point du témoignage même, mais de l'observation de certaines circonstances, de certains caractères que la raison, seul juge compétent, reconnaît dans le témoignage, et desquels il résulte que ce témoignage est vrai.

354. — Des probabilités, en si grand nombre qu'elles soient, ne sont pas la certitude. Or, en prétendant arriver à la certitude par un grand nombre de témoignages dont chacun, considéré individuellement, ne peut fournir qu'une probabilité, on convertit un certain nombre de probabilités en certitude.

— Si l'on pouvait s'assurer qu'un seul homme ne se trompe pas et ne trompe pas, le témoignage d'un seul conduirait à la certitude; mais, comme on ne peut jamais s'en assurer, ce témoignage n'est pas recevable comme moyen de certitude, mais seulement comme moyen de probabilité. De même, s'il n'y avait aucun moyen de s'assurer que plusieurs témoins ne se trompent pas et ne trompent pas, leurs témoignages, en si grand nombre qu'ils fussent, ne conduiraient qu'à une réunion de pro-

babilités, mais jamais à la certitude; si au contraire il y a des moyens de s'assurer quelquefois que plusieurs témoins ne se trompent pas et ne trompent pas, alors il est évident que leurs témoignages peuvent mener, non plus à une réunion de probabilités, mais à la certitude. Et, si l'on me demande de fixer le nombre de témoins nécessaire pour qu'on puisse s'assurer qu'ils ne se trompent pas et qu'ils ne trompent pas, je dirai qu'il n'y a point de nombre assignable à cet égard, et que les chiffres, qui du reste peuvent être très-utilement invoqués dans des questions de plus ou de moins, comme celles, par exemple, que traite le calcul des probabilités, n'ont rien à faire dans une question de certitude; car la certitude est un fait simple, qui n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution, et qui sort de l'observation d'une infinité de circonstances relatives à la nature des faits et des témoins, circonstances qu'il est absurde de vouloir soumettre au calcul. *Non tàm numeranda quàm ponderanda sunt testimonia.*

355. — Mais au moins faudrait-il pouvoir toujours s'assurer du degré d'intelligence et de probité de chacun des témoins.

— Cet examen minutieux et approfondi, il faut le faire toutes les fois qu'on le peut. Il est du reste nécessaire pour des faits difficiles à constater, et qui se sont passés en présence d'un petit nombre de témoins; mais il ne l'est nullement quand il s'agit de faits publics, pour lesquels surtout je me suis proposé de tracer des règles. Dans ce dernier cas, il est parfaitement inutile de connaître à fond le caractère, la probité de chaque témoin, et le degré de confiance que mérite son témoignage pris individuellement : il suffit d'examiner si les témoins sont

en si grand nombre qu'il soit absurde de supposer qu'ils aient pu s'entendre pour tromper les autres. Qu'on choisisse un fait quelconque public et contemporain, et qu'on voie s'il est jamais venu à la pensée de personne de chercher à connaître le degré de probité et d'intelligence de chacun des témoins qui le rapportent.

356. Faits anciens. Certains faits peuvent être connus des contemporains. Cette connaissance est-elle de nature à se transmettre à la postérité? Oui, s'il y a des moyens qui perpétuent le témoignage des contemporains, et qui fassent ainsi revivre les temps anciens. Or ces moyens sont particulièrement l'histoire et les monuments.

Comment nous assurerons-nous qu'une histoire est vraie?

357. Sachons d'abord si elle est authentique, c'est-à-dire si elle a été réellement écrite par l'auteur dont elle porte le nom; car il est évident qu'on ne peut s'en rapporter à un témoin qu'on ne connaît pas. Or, pour cela, il faut que quelque autre fait contemporain atteste qu'elle est l'ouvrage de celui auquel on l'attribue; il faut qu'elle ne renferme rien de contradictoire avec ce que nous pourrions savoir d'ailleurs de l'auteur et des institutions du temps auquel on la rapporte.

358. Mais ce n'est pas assez de savoir qu'une histoire est authentique; car elle pourrait encore être mensongère. Voyons ensuite si l'écrivain est contemporain des faits qu'il raconte, s'il est constamment d'accord avec lui-même, s'il indique les sources auxquelles il puise ses documents, si surtout il n'est point contredit, quant aux principaux faits, par d'autres écrivains contemporains, si enfin il présente tous les indices ordinaires de la prudence et de la bonne foi.

359. Enfin, lorsque l'ouvrage a traversé des époques où il eût pu être altéré et infidèlement copié, il faut examiner s'il n'a point éprouvé d'altération essentielle. Cet examen ne peut se faire que par la collation des différents exemplaires. Des recherches aussi laborieuses, nécessaires quelquefois pour certains ouvrages qui remontent au-delà de l'invention de l'imprimerie, ne peuvent être exécutées que par un petit nombre d'érudits. Lorsque nous savons qu'elles ont été faites consciencieusement, il n'est pas nécessaire que nous les renouvelions nous-mêmes.

360. Les monuments autres que l'histoire proprement dite peuvent aussi nous mettre en communication avec l'antiquité. Il y a des monuments qui ne prouvent rien; ceux-là seuls méritent confiance contre lesquels nous savons que l'époque contemporaine n'a pas réclamé, et qui n'ont point été érigés pour consacrer des faits que l'ignorance ou la crédulité aurait pu faire supposer. Au reste un monument n'est pas suspect par cela seul qu'il a été érigé par des hommes ignorants ou superstitieux, mais seulement lorsque le fait qu'il retrace favorise l'ignorance ou la crédulité de ceux qui l'ont élevé. Les monuments ont ordinairement moins d'autorité que l'histoire; ils fournissent souvent matière à des interprétations vagues et arbitraires; il en est même plusieurs qui ne s'expliquent que par l'histoire, et qui par conséquent n'ont pas d'autre autorité que celle qu'ils lui empruntent.

361. Parmi les moyens de communiquer avec l'antiquité, plusieurs auteurs mettent au premier rang la tradition orale, lui attribuant ainsi une valeur qu'elle est loin d'avoir. Voici, si je ne me trompe, la mesure d'autorité

qui lui appartient. La tradition orale *contemporaine* sert de base à l'histoire et aux monuments qui sont destinés à la perpétuer. Elle peut donc nous faire connaître des faits contemporains ou qui remontent à un temps peu éloigné de l'époque contemporaine; mais, quand il s'agit de faits très-anciens, prise isolément, elle ne nous apprend rien ou presque rien. Q'on cite ceux qui nous sont connus uniquement par cette voie, et sur lesquels l'histoire et les monuments se taisent. Ce qu'on prend souvent pour tradition orale n'est que l'écho des monuments et de l'histoire. Ceci peut paraître étrange, et demande explication : la tradition orale *primitive* est antérieure à l'histoire et aux monuments; mais, ne reposant elle-même que sur des souvenirs fugitifs, elle s'efface bientôt, et est obligée d'aller redemander à l'histoire et aux monuments ce qu'elle leur avait confié d'abord. Cela doit être ainsi : comment en effet l'intelligence de l'homme, qui ne peut embrasser le présent, pourrait-elle conserver l'immense tableau du passé, qui s'agrandit à chaque instant? N'est-ce pas le sentiment de cette impuissance qui l'a fait recourir à l'histoire et aux monuments? Que *savent* sur le passé les peuples comme les individus qui sont privés de ces deux moyens, et particulièrement de l'histoire?

Concluons que les faits anciens peuvent nous être connus par l'histoire et les monuments, et, s'ils s'éloignent peu de l'époque contemporaine, par la tradition orale.

362. — La connaissance des faits anciens va s'altérant sans cesse; donc, après un certain laps de temps, il n'y a plus rien de certain sur l'antiquité.

— Je suis loin de prétendre que tous les faits rapportés

par les historiens soient certains. Très-souvent les révolutions du monde physique ont altéré ou fait disparaître les histoires primitives et les monuments : aussi est-il un grand nombre de faits anciens qui ne sont que plus ou moins probables. Mais il n'en est pas moins incontestable qu'il y a des faits anciens qu'il n'est pas permis de révoquer en doute à cause de leur ancienneté, et dont la connaissance ne diminue pas par le seul laps du temps : ce sont tous ceux dont la certitude repose sur des histoires et des monuments admis par la bonne critique.

363. — Lorsqu'il n'y a plus de témoins oculaires, la certitude doit diminuer.

— Remarquons d'abord que la certitude demeure ou disparaît tout entière, mais ne diminue pas. C'est, je le répète, un fait parfaitement simple, qui ne se prête point à être morcelé, et qui n'est pas plus susceptible de croître que de décroître. Voyons ensuite si la certitude dépend tellement de la présence des témoins oculaires qu'elle ne soit plus possible sans cette condition. Lorsqu'une histoire réunit les caractères nécessaires, elle met la postérité en communication avec les contemporains et les témoins oculaires du fait. Nous pouvons encore aujourd'hui interroger la plupart de ceux qui ont combattu à Waterloo, et il y a long-temps que la tombe s'est refermée sur les acteurs de la bataille de Pharsale ; et cependant avons-nous une certitude inégale sur l'existence de ces deux faits, dont l'un a renouvelé la face du monde romain, et l'autre a amené une ère nouvelle pour l'Europe moderne ? Au reste une objection de la nature de celle qu'on nous oppose, si elle prouvait quelque chose, prouverait trop, et par conséquent ne prouverait rien ; car, si la certitude disparaissait avec les témoins

oculaires, il en résulterait qu'il nous serait aussi impossible d'être sûrs de l'existence de Louis XIV par exemple que de bon nombre de faits que s'amuse à nous conter Hérodote avec une patience et une crédulité des plus robustes.

364. — Vous reconnaissez donc qu'il y a des histoires pleines de fables et de mensonges?

— Oui sans doute je le reconnais; et, si vous en concluez qu'il n'y a rien de sûr pour nous dans l'antiquité, je dirai que votre objection se réfute d'elle-même. Si l'on a reconnu que ces annales ne méritaient aucune confiance, il y a donc des moyens de discerner le vrai du faux, le certain de l'incertain ; si on les tient pour suspectes, c'est qu'elles n'offrent point les garanties qu'exige la raison : elles confirment donc la légitimité des règles que j'ai tracées.

Au reste je dirai, en terminant, que la critique en matière historique suppose une étude approfondie du cœur humain, un jugement très-sûr et très-exercé, de longs et pénibles travaux, et n'est par conséquent à la portée que d'un petit nombre d'hommes.

CHAPITRE VI.

CLASSIFICATION DES CONNAISSANCES HUMAINES.

365. Il appartient à la philosophie de traiter cette question : bien plus cela n'appartient qu'à la philosophie; car elle seule est placée à un point de vue assez élevé pour dominer le vaste champ de l'intelligence. La question du partage de la science est d'un grand intérêt à une époque comme la nôtre, où l'on se livre avec tant d'ardeur à la recherche du vrai. En effet, si les limites et les rapports des diverses parties de la science humaine étaient fixés avec précision, chaque homme d'étude saurait exactement où commence et où finit le domaine de la spécialité à laquelle il s'applique, et il tendrait sans distraction et par des efforts constants à son but, qui serait alors nettement marqué. On ne verrait plus ces déplorables empiètements qui arrêtent la science dans sa marche, ces contestations sans fin qui substituent le chaos et les ténèbres à l'ordre et à la lumière, ces prétentions incessantes qui s'élèvent entre les travailleurs intellectuels, et dont le scepticisme triomphe à si bon marché.

366. Parmi les divers systèmes de classification des connaissances humaines, il en est un qui mérite un examen détaillé, c'est celui qu'a publié, dans ces dernières années, un savant dont l'Université déplore la perte récente (*a*). Pour donner une idée suffisante de la classification de M. Ampère, je suis obligé de reproduire ci-après le vaste tableau qui la résume.

(*a*) *Essai sur la philosophie des sciences*, 1834.

SCIENCES COSMOLOGIQUES.

- Cosmologiques proprement dites
  - Mathématiques
    - Mathématiques proprement dites
      - Arithmologie
        - Arithmologie élém.
          - Arithmographie.
          - Analyse mathématique.
        - Mégéthologie
          - Théorie des fonctions.
          - Théorie des probabilités.
      - Géométrie
        - Géométrie élément.
          - Géométrie synthétique.
          - Géométrie analytique.
        - Théorie des formes
          - Théorie des lig. et des surf.
          - Géométrie moléculaire.
    - Physico-mathématiques
      - Mécanique
        - Mécanique élément.
          - Cinématique.
          - Statique.
        - Mécanique transcend.
          - Dynamique.
          - Mécanique moléculaire.
      - Uranologie
        - Uranologie élément.
          - Uranographie.
          - Héliostatique.
        - Uranognosie
          - Astronomie.
          - Mécanique céleste.
  - Physiques
    - Physiques proprement dites
      - Physique gén.
        - Physique génér. élém.
          - Physique expérimentale.
          - Chimie.
        - Physique mathémat.
          - Stéréonomie.
          - Atomologie.
      - Technologie
        - Technologie élément.
          - Technographie.
          - Cerdoristique industrielle.
        - Technologie compar.
          - Economie industrielle.
          - Physique industrielle.
    - Géologiques
      - Géologie
        - Géologie élémentaire
          - Géographie physique.
          - Minéralogie.
        - Géologie comparée
          - Géonomie.
          - Théorie de la terre.
      - Oryctotechnie
        - Oryctotechnie élém.
          - Exploitation des mines.
          - Docimasie.
        - Oryctotechnie comp.
          - Oryxionomie.
          - Physique minérale.
- Physiologiques
  - Naturelles
    - Phytologiques
      - Botanique
        - Botanique élément.
          - Phytographie.
          - Anatomie végétale.
        - Phytognosie
          - Phytonomie.
          - Physiologie végétale.
      - Agriculture
        - Agriculture élément.
          - Géoponique.
          - Cerdoristique agricole.
        - Agriculture compar.
          - Agronomie.
          - Physiologie agricole.
    - Zoologiques proprement dites
      - Zoologie
        - Zoologie élémentaire
          - Zoographie.
          - Anatomie animale.
        - Zoognosie
          - Zoonomie.
          - Physiologie animale.
      - Zootechnie.
        - Zootechnie élément.
          - Zoochrésie.
          - Zooristique.
        - Zootechnie comparée
          - Œcionomie.
          - Threpsiologie.
  - Médicales
    - Physico-médicales
      - Physique méd.
        - Physique méd. pr. dite
          - Pharmaceutique.
          - Traumatologie.
        - Biotologie
          - Diététique.
          - Phrénygiétique.
      - Hygiène.
        - Crasiologie
          - Crasiographie.
          - Crasioristique.
        - Hygiène proprem. dite
          - Hygionomie.
          - Prophylactique.
    - Médicales proprement dites
      - Nosologie
        - Nosologie propr. dite
          - Nosographie.
          - Anatomie pathologique.
        - Iatrologie
          - Thérapeutique générale.
          - Physiologie médicale.
      - Médecine prat.
        - Sémiologie
          - Sémiographie.
          - Diagnostique.
        - Médecine prat. pr. dite
          - Thérapeutique spéciale.
          - Prognosie.

- Noologiques proprement dites
  - Philosophiques
    - Philosophiques proprement dites
      - Psychologie
        - Psychologie élément.
          - Psychographie.
          - Logique.
        - Psychognosie
          - Méthodologie.
          - Idéogénie.
      - Métaphysique
        - Ontothétique
          - Ontologie élémentaire.
          - Théologie naturelle.
        - Ontognosie
          - Ontologie comparée.
          - Théodicée.
    - Morales
      - Ethique
        - Ethique élémentaire
          - Ethographie.
          - Physiognomonie.
        - Ethognosie
          - Morale pratique.
          - Ethogénie.
      - Thélésiologie
        - Thélésiologie élém.
          - Thélésiographie.
          - Dicéologie.
        - Thélésiognosie
          - Morale apodictique.
          - Anthropotélique.
  - Dialegmatiques
    - Dialegmatiques proprement dites
      - Glossologie
        - Lexiologie
          - Lexiographie.
          - Lexiognosie.
        - Glossognosie
          - Glossonomie.
          - Philosophie des langues.
      - Littérature
        - Bibliologie
          - Bibliographie.
          - Bibliognosie.
        - Littérature comparée
          - Critique littéraire.
          - Philosophie de la littérat.
    - Eleuthérotechniq.
      - Technesthétiq.
        - Terpnologie
          - Terpnographie.
          - Terpnognosie.
        - Technesthétiq. comp.
          - Critique technesthétique.
          - Philosophie des beaux-arts.
      - Pédagogique
        - Pédagogique pr. dite
          - Pédiographie.
          - Idioristique.
        - Pédiognosie
          - Mathésiologie.
          - Théorie de l'éducation.
- Sociales
  - Ethnologiques
    - Ethnologiques proprement dites
      - Ethnologie
        - Ethnologie élément.
          - Ethnographie.
          - Toporistique.
        - Ethnologie comparée
          - Géographie comparée.
          - Ethnogénie.
      - Archéologie
        - Mnémiologie
          - Mnémiographie.
          - Mnémiognosie.
        - Archéologie compar.
          - Critique archéologique.
          - Archéogénie.
    - Historiques
      - Histoire
        - Histoire élémentaire
          - Diégématique.
          - Chronologie.
        - Histoire comparée
          - Critique historique.
          - Philosophie de l'histoire.
      - Hiérologie
        - Sébasmatique
          - Hiérographie.
          - Symbolique.
        - Hiérologie comparée
          - Controverse.
          - Hiérogénie.
  - Politiques
    - Ethnorytiques
      - Nomologie
        - Nomologie prop. dite
          - Nomographie.
          - Jurisprudence.
        - Législation
          - Législation comparée.
          - Théorie des lois.
      - Art militaire
        - Hoplismatique
          - Hoplographie.
          - Tactique.
        - Art militaire pr. dit
          - Stratégie.
          - Nicologie.
    - Ethnégétiques
      - Economie soc.
        - Chrématologie
          - Statistique.
          - Chrématogénie.
        - Econom. sociale pr. d.
          - Dianémétique.
          - Cœnolbologie.
      - Politique
        - Synciménique
          - Ethnodicée.
          - Diplomatie.
        - Politique propr. dite
          - Cybernétique.
          - Théorie du pouvoir.

367. Le caractère particulier de la classification que présente ce tableau synoptique est, comme on le voit, la division de chaque règne en deux sous-règnes, de chaque sous-règne en deux embranchements, de chaque embranchement en deux sous-embranchements, de chaque sous-embranchement en deux sciences du premier ordre, de chaque science du premier ordre en deux sciences du deuxième ordre, de chaque science enfin du deuxième ordre en deux sciences du troisième ordre. Cette méthode constamment dichotomique est, *à priori*, une grande présomption contre la vérité du système. On se demande en effet tout d'abord si la nature procède avec cette symétrie, et si l'on n'aurait pas substitué ici à son œuvre, probablement plus simple, l'œuvre tout artificielle de l'imagination. En parcourant les détails de la classification, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il en est ainsi, et que, les cadres une fois conçus et imposés, il a fallu, bon gré mal gré, les remplir. Je me bornerai à en citer quelques exemples. La cerdoristique et la physique industrielle rentrent dans l'économie industrielle, et du reste la technologie, à laquelle appartiennent ces sciences, ne devrait venir qu'après la géologie, la botanique et la zoologie, puisque ses matériaux sont empruntés aux trois règnes; mais cela eût dérangé la symétrie des compartiments du système. La géonomie n'est là évidemment que parce qu'on a décidé d'avance que l'on diviserait la géologie en quatre sciences du troisième ordre : la quatrième science du troisième ordre, qu'on appelle théorie de la terre, remplit le but de la géonomie. Les quatre sciences du troisième ordre dans lesquelles l'oryctotechnie est divisée rentrent les unes dans les autres, et ne demandaient pas à être ainsi multipliées. L'œcionomie et la threpsio-

logie rentrent dans la zooristique. Enfin l'oryctotechnie, l'agriculture et la zootechnie, et toutes les sciences qui leur sont subordonnées, devaient appartenir à la technologie, et n'en être que des subdivisions. Dans la partie du tableau qui renferme les sciences noologiques, les exemples de tous ces défauts sont encore plus nombreux: on peut les prendre au hasard.

368. Ce qui choque le plus dans le système de M. Ampère, c'est ce résultat, qui était du reste inévitable, la méthode une fois donnée, savoir que le monde intellectuel présente tout juste autant de points de vue à observer, autant de sciences du troisième ordre que le monde matériel. Soixante-quatre sciences de chaque côté ni plus ni moins : total, cent vingt-huit sciences. C'est beaucoup sans doute, et il y a de quoi effrayer l'Institut lui-même. Mais c'est un compte rond, et l'on ne peut rien en rabattre; car une science de moins comme une de plus pour l'esprit ou la matière détruirait toute l'économie de ce vaste édifice, si remarquable par sa régularité et ses grandes proportions, et si riche en ornements de détail.

369. M. Ampère prétend, et c'est une de ses idées de prédilection, que, dans toute science, il y a quatre points de vue, qu'il appelle autoptique, cryptoristique, troponomique et cryptologique. Le premier est l'étude des faits qui se présentent tout d'abord à l'observation. Le point de vue cryptoristique pénètre plus avant; il recherche les faits cachés qui ne s'étaient point offerts d'abord à l'observation, et les détermine. Le point de vue troponomique, en faisant varier les circonstances des faits divers, en étudie les rapports, et de ces rapports déduit les lois auxquelles ils sont soumis. Enfin le point de vue cryptologique recherche, à l'aide de l'observation des faits et

de la connaissance de leurs lois, ce qu'il y a de plus intime et de plus caché, c'est-à-dire leurs causes. M. Ampère prétend trouver constamment les rapports indiqués par ces quatre points de vue, non-seulement entre chaque science du premier ordre et les quatre sciences du troisième ordre qu'elle comprend, mais encore entre chaque sous-embranchement et les quatre sciences du deuxième ordre qui lui sont subordonnées, entre chaque embranchement et les quatre sciences du premier ordre qu'il embrasse, entre chaque sous-règne et les quatre sous-embranchements qui en dépendent, entre chaque règne enfin et les quatre embranchements qu'il comprend. Cet enchevêtrement est bizarre, et l'idée sur laquelle il repose ne peut la plupart du temps se justifier sans qu'on soit obligé de torturer les choses et les mots. Et c'est précisément en voulant appliquer constamment cette idée que M. Ampère a été amené à poser d'avance tous ces cadres artificiels, qu'il lui a fallu ensuite remplir à toute force, et dont un des principaux vices est d'avoir nécessité des divisions et sous-divisions qui rentrent fort souvent les unes dans les autres.

370. Outre ces défectuosités, qui affectent surtout l'ensemble du système, on y rencontre beaucoup d'autres erreurs de détail : je me contenterai d'en noter une des principales. M. Ampère range parmi les sciences cosmologiques les mathématiques, qui, par elles-mêmes et indépendamment de leurs applications, sont des sciences purement intellectuelles. Il se fait lui-même (a) l'objection que les sciences mathématiques proprement dites sont de pures abstractions, et il croit y répondre en disant que nous n'aurions pas l'idée de nombre si nous n'avions pas

(a) *Essai sur la philosophie des sciences*, page 199.

compté des objets en les observant, et que de même c'est à l'observation des formes des corps ou à celle des figures qu'on en trace que nous devons toutes les idées sur lesquelles repose la géométrie. L'objection demeure dans toute sa force. En effet, en accordant que les idées premières et fondamentales des mathématiques pures se soient manifestées dans l'esprit à l'occasion d'observations extérieures, ces idées, une fois acquises, n'en sont pas moins des abstractions; et, comme les mathématiques pures traitent uniquement de ces abstractions, il s'ensuit qu'elles n'étudient point des faits extérieurs, et qu'ainsi elles ne doivent point être rangées parmi les sciences cosmologiques. Ce qui fait l'erreur de M. Ampère et de beaucoup d'autres, c'est que les mathématiques n'ont presque d'applications que dans l'étude du monde extérieur; mais il faut distinguer les mathématiques pures de leurs diverses applications, comme la mécanique, l'astronomie, l'optique, etc., qui doivent être rangées parmi les sciences cosmologiques. M. Ampère convient que c'est à tort qu'on a rangé parmi les sciences mathématiques les applications de la géométrie à différentes branches de l'art militaire, particulièrement à la science des fortifications, de même qu'on aurait tort de réunir aux mathématiques la chronologie ou la statistique à cause des calculs que l'arithmétique leur fournit. Il ne faut donc pas confondre la science en elle-même avec ses applications, ni par conséquent, de ce que les mathématiques s'appliquent presque exclusivement à l'étude du monde extérieur, conclure qu'elles appartiennent aux sciences cosmologiques.

371. Quoiqu'il ne soit permis de créer des mots nouveaux que lorsqu'ils sont indispensables, et quoique, dans

ce cas-là même, on doive user très-modérément de cette faculté, il y aurait de la petitesse à faire une querelle trop sérieuse à M. Ampère d'avoir ainsi mis tout d'un coup en circulation une cinquantaine de mots nouveaux dont la justesse pourrait souvent être contestée (*a*). Ce léger tort se perd dans ses innombrables mérites.

372. Au reste, malgré ses défauts et tout ce qu'elle a d'artificiel, sa classification est certainement la plus remarquable qui ait encore été essayée en ce genre. Elle laisse bien loin celles de Bacon et de l'Encyclopédie. Le livre qui l'explique et la développe renferme des aperçus profonds, des vues neuves et vraiment philosophiques.

373. M. Ampère fait observer (*b*) que, de toutes les connaissances humaines, les mathématiques sont celles qui exigent pour point de départ et qui ont pour objet le plus petit nombre d'idées; et qu'on peut étudier les vérités dont elles se composent sans recourir aux autres branches de nos connaissances, tandis que celles-ci au contraire leur empruntent de nombreux secours, tels, par exemple, que les calculs et les théorèmes pour les sciences physiques et industrielles, la détermination des lieux et des temps, base de la géographie et de l'histoire. Tout cela est sagement pensé. Les mathématiques élémentaires sont en effet les connaissances les plus simples, les plus faciles à étudier, celles dont le besoin se fait

---

(*a*) Les membres de l'Université qui se rappellent comment l'inspecteur général se délassait de ses nobles travaux dans ses tournées, savent que les étiquettes de son immense casier ne sont pas toutes de sa fabrique. Mais respect et paix au sommeil du génie!

(*b*) *Essai sur la philosophie des sciences*, page 33.

sentir de meilleure heure et pour une infinité d'applications, celles enfin qu'il faut apprendre à l'enfant, non point les premières, mais des premières.

374. M. Ampère remarque (*a*) avec raison qu'une partie de l'algèbre comprend des opérations toutes semblables à celles de l'arithmétique, et qui n'en diffèrent que parce que, au lieu de représenter les nombres par des chiffres, on les représente par des lettres, circonstance tout-à-fait indépendante de la nature de ces vérités, et qui par conséquent ne saurait établir entre elles une distinction réelle. Il ne fait donc de cette première partie de l'algèbre, et de ce qu'on nomme ordinairement arithmétique, qu'une seule science, qui trouve *par voie de composition* les valeurs des expressions dont on connaît les éléments ; tandis que, de l'autre partie de l'algèbre, contenant les procédés par lesquels on remonte *par voie de décomposition* aux valeurs de quantités inconnues en partant des conditions auxquelles elles doivent satisfaire, il forme une science distincte de la première, et à laquelle il donne le nom d'*analyse mathématique*.

375. Enfin M. Ampère appelle *géométrie synthétique* (*b*) la géométrie proprement dite, qui, partant de vérités très-simples, et les combinant d'une infinité de manières, en découvre d'autres de plus en plus compliquées, par une intuition continuelle du rapport de dépendance nécessaire qui enchaîne toutes ces vérités. Cette partie des mathématiques a, selon lui, été approfondie par les anciens, et les modernes n'y ont presque rien ajouté, tout

(*a*) *Essai sur la philosophie des sciences*, p. 34.

(*b*) *Ibid.*, p. 46 et suiv.

en créant les autres sciences relatives à l'étendue, telles que la *géométrie analytique*, etc. Il appelle de ce dernier nom la science désignée ordinairement sous celui d'*application de l'algèbre à la géométrie*, et dans laquelle on se propose de déterminer ce qui est encore inconnu dans les figures dont on s'occupe.

376. Si j'ai insisté particulièrement sur ces judicieuses remarques, relatives aux sciences mathématiques, c'est que d'abord l'autorité de M. Ampère en ces matières est une des plus graves; c'est, en second lieu, pour que l'on voie que, tout en critiquant sévèrement son système de classification des sciences, je n'en étais pas moins disposé à reconnaître le mérite de toutes les observations de détail contenues dans le livre où elle est exposée.

J'arrive à la seconde partie de ma tâche, à celle où je dois faire connaître mes propres idées sur la classification des connaissances. Elle est déjà simplifiée par l'examen critique qui précède. Je serai court dans ce qui me reste à dire.

377. Nos connaissances peuvent avoir pour objet le monde métaphysique ou le monde physique, ou se composer d'éléments empruntés à la fois à ces deux ordres de choses. Hors de là on ne conçoit pas de science possible. Je partage donc les connaissances humaines d'abord en trois groupes : connaissances métaphysiques, connaissances physiques, et connaissances mixtes ou physico-métaphysiques.

378. Je divise ensuite chacun de ces trois groupes en un certain nombre de classes, ainsi qu'il suit. Le groupe des connaissances métaphysiques comprend trois classes : les connaissances métaphysiques proprement dites ou philosophiques, les connaissances mathématiques, et les con-

naissances littéraires. J'ai déjà fait voir (370) que les objets des mathématiques étaient purement intellectuels; ce sont en effet autant d'abstractions appartenant essentiellement au monde métaphysique : la géométrie elle-même, la vraie géométrie, peut être apprise par des aveugles, comme le prouve l'exemple du célèbre Saunderson. La science mathématique, considérée en elle-même et hors de ses diverses applications, est éminemment spiritualiste. Son nom même le dirait au besoin; car c'est celui par lequel les Grecs désignaient le savoir en général : d'où il suit que le reproche de matérialisme qu'on lui a fait souvent ne s'adressait véritablement qu'à quelques-uns de ses disciples, qui n'ont pas compris la nature intime de la science qu'ils cultivaient. On ne s'étonnera donc pas de me voir rétablir les mathématiques à leur véritable place, c'est-à-dire dans l'ordre métaphysique. Les connaissances littéraires qui embrassent tout ce qui a rapport aux diverses formes, aux diverses expressions de la *pensée* par le langage, appartiennent bien évidemment au même ordre, sinon par tous leurs accessoires, au moins par ce qu'elles ont d'essentiel et de fondamental. Le groupe des connaissances physiques comprend deux classes : les connaissances physiques proprement dites, et les connaissances physiologiques. Cette division est donnée par la nature elle-même, qui offre en effet à notre observation des êtres bruts et inorganiques et des êtres organisés et vivants. Il est donc rationnel de distinguer deux ordres de faits aussi différents. Le groupe des connaissances mixtes embrasse deux classes : celle des connaissances physico-mathématiques, et celle des connaissances physico-philosophiques. La première comprend toutes les applications des mathématiques aux divers faits

de l'ordre physique ; la seconde, toutes les connaissances dans lesquelles entrent et se combinent comme données nécessaires divers faits fournis en partie par la nature extérieure, et en plus grande partie par la nature sensible, intelligente et morale de l'homme.

379. Enfin je subdivise chacune des sept classes que je viens d'énumérer en un certain nombre de sciences dont voici le détail. La classe des connaissances métaphysiques proprement dites comprend les divisions mêmes qui forment les quatre parties de ce Cours. La classe des connaissances mathématiques se subdivise en arithmétique, et ce que j'appelle avec M. Ampère, et par les raisons exposées plus haut (374 et 375), analyse mathématique et géométrie synthétique. Les trois sciences appelées géométrie analytique, calcul différentiel et intégral, et calcul des probabilités, n'ont pas à figurer ici comme distinctes de l'arithmétique, de l'analyse mathématique et de la géométrie synthétique, puisqu'elles ne sont que des applications diverses et par conséquent des dépendances de ces sciences. La classe des connaissances littéraires embrasse deux sciences extrêmement étendues, celle des diverses langues considérées sous le double rapport de leur lexicologie et de leur grammaire, et celle des divers genres de compositions qui forment le domaine de la littérature proprement dite. La première de ces deux sciences est si vaste qu'elle n'a jamais été et qu'elle ne peut être cultivée en son entier par le même homme. La classe des connaissances physiques proprement dites comprend la physique expérimentale, la chimie et la géologie. Je ne fais point de la géologie une dépendance de la minéralogie, mais au contraire une science générale dont la minéralogie n'est qu'une partie. La classe

des connaissances physiologiques embrasse naturellement les deux grandes divisions de l'ordre organique, la botanique et la zoologie, que j'ai évité, comme on le voit, de ranger, sous la dénomination commune d'histoire naturelle, dans le même ordre que la géologie. Cette dernière science appartient manifestement à la partie de la physique qui étudie les propriétés inorganiques des corps, et ne peut par conséquent être accolée aux sciences qui étudient les êtres vivants. La classe des connaissances physico-mathématiques comprend toutes les sciences qui étudient la matière et les forces auxquelles elle obéit, non plus seulement à l'aide de l'observation sensible et de l'expérimentation, mais au moyen des calculs et des formules mathématiques. Ces diverses sciences, qui appliquent les mathématiques aux faits de l'ordre physique, sont la cristallographie, la mécanique, l'astronomie, l'optique, la théorie atomique, et la technologie ou théorie des arts mécaniques. Enfin la classe des connaissances physico-philosophiques comprend la théorie des beaux-arts, l'histoire, et l'économie sociale. La première et la dernière de ces sciences sont fort étendues, et comportent un grand nombre de subdivisions. La première surtout ne peut être embrassée dans toutes ses parties par le même homme; car les diverses branches des beaux-arts supposent des capacités spéciales et fort diverses dont le concours ne se rencontre pas chez le même individu.

La classification que je viens d'exposer est résumée dans le tableau synoptique ci-après :

TABLEAU SYNOPTIQUE

DE LA CLASSIFICATION DES CONNAISSANCES HUMAINES.

- CONNAISSANCES HUMAINES.
  - Connaissances métaphysiques
    - Métaphysiques propr. dites ou philosophiques
      - Psychologie.
      - Théologie.
      - Logique.
      - Morale.
    - Mathématiques
      - Arithmétique.
      - Analyse mathématique.
      - Géométrie synthétique.
    - Littéraires
      - Lexicologie et grammaire.
      - Théorie et critique des divers genres de compositions littéraires.
  - Connaisssances physiques
    - Physiques proprem. dites
      - Physique expérimentale.
      - Chimie.
      - Géologie.
    - Physiologiques
      - Botanique.
      - Zoologie.
  - Connaissances mixtes ou physico-métaphysiques
    - Physico-mathématiques
      - Mécanique.
      - Optique.
      - Astronomie.
      - Théorie atomique.
      - Cristallographie.
      - Technologie.
    - Physico-philosophiques
      - Théorie des beaux-arts.
      - Histoire.
      - Economie sociale.

380. Cette classification s'arrête, comme on le voit, à des divisions générales. On pourrait sans doute la pousser plus loin. On pourrait (je prends au hasard quelques exemples) diviser la géologie en géographie physique de la surface du globe, et en minéralogie et théorie de la terre; la zoologie, en zoologie descriptive et anatomique, et en zoologie médicale; l'économie sociale, en jurisprudence et en politique. A son tour, pour me borner à un seul exemple, la zoologie médicale pourrait se subdiviser en hygiène, en pathologie et en thérapeutique. Mais évidemment je ne puis pas avoir pour but de suivre la division de la science jusque dans ses dernières ramifications; ce qui serait du reste au-dessus de mes forces, et ce qui n'aurait ici aucun intérêt. Mais ce qui a une importance vraiment philosophique, c'est d'indiquer avec précision et exactitude les principales branches et leur position respective dans l'arbre généalogique des connaissances, et c'est là seulement ce que j'ai essayé de faire. Je dis *essayé*; car il faut bien reconnaître que, dans l'état actuel des choses, et lorsqu'un grand nombre de sciences, à peine dégagées des langes de l'enfance, voient encore devant elles un immense horizon à parcourir, ce serait une exorbitante et ridicule prétention que celle d'arrêter une classification définitive des diverses connaissances humaines.

QUATRIÈME PARTIE.

MORALE.

O vitæ Philosophia dux!..... Tu magistra morum et disciplinæ fuisti.
CICÉRON, *Tusculanes.*

381. Nous avons vu que la volonté humaine pouvait s'exercer librement. Cette volonté libre, qui est à elle-même la raison de ses propres déterminations, nous a été donnée par le bienfaisant auteur de la nature afin que nous fissions le bien de notre propre mouvement, et qu'ainsi nous fussions capables de mérite. Mais la raison est si faible, les passions que nous avons laissées prendre racine dans notre cœur sont si fortes, que la volonté s'épuise et chancelle si elle n'est soutenue dans cette lutte continuelle qu'on nomme la vie humaine : le secours dont elle a tant besoin, elle le reçoit de la morale. Qui pourrait alors se refuser à reconnaître la nécessité de cette partie pratique de la philosophie et sa supériorité sur toutes les autres? Socrate ramenait tout à la science de bien vivre : aussi la vénération des siècles a-t-elle consacré pour lui le nom de sage par excellence. La science purement spéculative est précieuse sans doute; mais la vertu l'est bien autrement. Un petit nombre sont obligés de chercher la première; tous sont obligés de pratiquer la seconde, et l'on ne peut se soustraire à cette obligation sans compromettre ses plus chers intérêts.

Au reste la spéculation n'a de prix, dans cette vie, qu'autant qu'elle a trait à quelque but pratique. La science doit tendre essentiellement à rendre les hommes meilleurs. Disons une vérité qui ne paraît point assez généralement appréciée à cause des besoins factices qui s'introduisent chaque jour dans la vie trop artificielle des peuples modernes ; c'est que toutes les connaissances, à quelque ordre de choses qu'elles appartiennent, ont des conséquences pratiques plus ou moins éloignées, des rapports à l'ordre moral : c'est à saisir ces rapports que nous sommes principalement appelés. Ceux-là donc renversent l'ordre naturel et méconnaissent leur destination, qui, absorbés par la spéculation, négligent le côté moral des choses.

382. On a dit qu'il était inutile de faire une science de la morale, parce que ses principes étaient évidents. Les principes de toutes les sciences sont évidents ; est-ce à dire pour cela que ces sciences soient inutiles? Et, si l'on fait attention que les principes de la morale sont, par un privilége qui leur est particulier, sans cesse en guerre avec les passions, on sentira, ici plus que partout ailleurs, la nécessité d'un corps de préceptes explicites. Du reste je suis loin de prétendre qu'une connaissance approfondie et philosophique des principes de la morale soit nécessaire; mais ceux qui sont dépourvus de cette connaissance philosophique, ne sont point pour cela étrangers aux enseignements de la morale. La religion, qui seule peut s'adresser à tous les rangs de la société, fait pour le grand nombre ce que la philosophie ne peut faire que pour quelques privilégiés.

383. Je m'attacherai d'abord à établir les principes spéculatifs de la science; puis je traiterai des devoirs na-

turels, notifiés directement par la conscience, et des droits qui en sont la conséquence. On voit que je ne sépare pas les devoirs des droits qui en découlent. En effet la morale est la science des droits en même temps que des devoirs, et je tiens que tout droit correspond à un devoir et en dérive. En donnant aux droits cette origine sacrée, la seule véritable, on les rend bien autrement respectables : par là ils se distinguent des intérêts et des prétentions ; ils perdent ce caractère de personnalité que leur prête toujours l'égoïsme lorsqu'il s'en constitue le seul défenseur.

CHAPITRE PREMIER.

PRINCIPE DE LA MORALITÉ.

384. Il y a des actions qu'on appelle bonnes, d'autres qu'on appelle mauvaises : cela n'est contesté par personne. Mais cette distinction du bien et du mal moral est-elle absolue et nécessaire, ou bien est-ce quelque chose de relatif et de contingent ?

385. Chez les anciens, quelques sophistes ont enseigné que l'homme, dans l'état naturel, n'était lié par aucune obligation; que, avant l'institution des sociétés, il n'y avait ni bien ni mal; que les actions ne sont devenues justes ou injustes que par suite des lois et des conventions humaines. Parmi les modernes, Hobbes a également professé cette doctrine. L'homme, selon lui, a naturellement le droit de faire tout ce qu'il peut; mais, comme toute société serait impossible si chacun usait de la plénitude de ce droit, on est convenu d'en abandonner une portion dans l'intérêt de tous, en s'engageant à faire ou à ne pas faire certaines choses : de là la distinction entre le bien et le mal.

L'ordre moral repose-t-il en effet sur les conventions et les institutions humaines ?

386. Dans cette hypothèse, celui qui n'aurait fait encore aucune espèce de pacte avec ses semblables, n'aurait aucune idée de bien ni de mal. Mais n'est-il pas évident que des hommes qui, en se réunissant, s'engagent à faire ou à ne pas faire telles choses, reconnaissent par là même, et préalablement à tout engagement, qu'il y

a des actions bonnes et des actions mauvaises, qu'il est bon, par exemple, qu'il est juste d'observer ses engagements, qu'il est mauvais et injuste de les violer? Sans cela, qu'on nous explique comment la pensée leur fût jamais venue de se lier par des conventions. Dira-t-on qu'ils comptaient sur la force qui fait exécuter les lois? Mais ils savaient très-bien que, si la force fait exécuter, la force aussi enfreint et viole; ils comptaient donc sur le *droit* de faire exécuter par la force. Or le droit et la force ne sont pas la même chose. Si donc l'idée du droit de faire observer la loi est antérieure à l'institution de la loi, l'ordre moral, loin qu'il repose sur la loi civile, est au contraire le fondement de cette loi.

La doctrine qui fonde la distinction du bien et du mal sur la seule loi humaine, présente d'affreuses conséquences.

387. D'abord il est malheureusement arrivé plus d'une fois que la loi humaine autorisât et protégeât même directement des choses mauvaises, l'esclavage, par exemple, qui a long-temps été légal. Ces choses, criminelles de leur nature, cessaient donc de l'être par cela seul qu'elles étaient permises par la loi? En second lieu, la loi humaine ne règle que les principaux rapports extérieurs des hommes; elle n'entre pas dans les détails de la vie privée. Prescrit-elle d'être chaste, tempérant, etc.? Ordonne-t-elle à un père, à un époux, à un ami, de remplir *tous* les devoirs que ces qualités leur imposent? Enfin il y a mille actions répréhensibles, extérieures et publiques même, qui ne peuvent pas être l'objet des poursuites de la loi, soit parce que le législateur, dont les moyens sont bornés puisqu'ils sont humains, aurait trop à faire pour rechercher tout le mal, soit surtout parce

que, s'il essayait de le faire, il s'arrogerait un droit qui ne peut appartenir qu'à Dieu.

388. Si la loi humaine règle seule le juste et l'injuste, le souverain, de qui émane la loi, ne pourra, quoi qu'il fasse, rien faire de mal. Cette doctrine, comme on voit, met à l'aise les tyrans, qui, aveuglés sur leurs intérêts temporels, et croyant n'avoir ici-bas aucun compte à rendre, pouvaient encore redouter le juge suprême.

389. Enfin les rapports des divers états politiques indépendants sont réglés par le droit des gens, qui n'est que le droit naturel appliqué aux nations. Il arrive souvent que ces états ne se soient engagés entre eux par aucun traité; il ne pourra donc alors rien y avoir d'injuste de l'un à l'autre? Et les nations mêmes qui se sont liées par des traités ne reconnaissent, dans l'état actuel des choses, aucune loi positive qui leur soit commune; car il n'y a pas de loi positive sans l'institution d'un tribunal chargé de l'interpréter, et d'une force toujours subsistante, chargée de la faire exécuter. Or les nations indépendantes ne reconnaissent encore rien de pareil : ce qui le prouve trop bien, c'est que, s'il survient entre elles quelques contestations qu'elles ne puissent vider par la voie de la discussion, elles courent aux armes.

L'ordre moral ne repose donc pas sur les conventions et les institutions humaines.

390. Larochefoucauld, Helvétius, Bentham, et une foule d'autres écrivains, faisant revivre l'opinion d'Aristippe et d'Epicure, soutiennent que l'intérêt personnel est le principe de tous les devoirs et de toute morale; que cela seul est bon et juste qui, tout calcul fait et en dernier résultat, procure notre bien individuel; cela seul mauvais et injuste qui lui est opposé.

391. On ne saurait repousser avec trop d'indignation une doctrine qui assigne au bien un principe d'où découle au contraire tout ce qu'il y a de mal dans le monde. Quiconque se livre au crime ou au vice, ne le fait que parce qu'il juge que cela est conforme à son intérêt privé. — Il se trompe, il calcule mal! — Quelquefois oui, mais pas toujours. Il est arrivé mille fois que le vice ne portât pas sa peine ici-bas, et qu'il fût tranquille, heureux à sa façon. Et, quand cela ne serait jamais arrivé, le mobile que vous nous offrez n'en continuera pas moins à couvrir de crimes la face du monde; car il faudrait, selon vous, calculer les derniers résultats possibles de nos actes, et voir s'ils se réfèrent à notre intérêt. Or tout le monde est-il capable de ces froids calculs? Les passions surtout nous permettront-elles de nous y livrer? Mais supposons enfin que tous puissent faire ce que vous demandez. Il n'y aura donc plus entre l'homme de bien et le méchant d'autre différence que celle qui se trouve entre celui qui calcule bien et celui qui calcule mal? La morale ne sera donc plus que l'art de se conduire avec prudence? Il faudra donc arracher du cœur humain les sentiments les plus généreux, les plus héroïques vertus? Ce sera donc une ineptie que de pratiquer la vertu pour elle-même, et de se sacrifier pour ses semblables? Il ne réveillera donc dans votre âme d'autre sentiment que la pitié, celui qui va à la mort pour remplir un devoir, ou mieux, pour faire du bien à ses semblables, sans que ce noble sacrifice lui soit imposé (*a*)? Et cette admiration involontaire que commande

(*a*) « Ce serait une trop abominable philosophie que celle où l'on » serait embarrassé des actions vertueuses, où l'on ne pourrait se

le beau moral, ne sera donc, selon vous, qu'une erreur de l'esprit, qu'une faiblesse du cœur; ou bien, donnant un démenti à l'expérience de tous les instants, direz-vous que cette disposition est toujours proportionnée au degré d'utilité que nous retirons de l'acte qui l'a fait naître ou qu'en retire son auteur (*a*)? Il suffit sans doute d'exposer ces affreuses conséquences de la doctrine de l'intérêt personnel pour en préserver toute âme bien née.

392. En rejetant l'intérêt personnel comme principe de la moralité, je n'en reconnais pas moins que l'amour de soi est inné, et qu'il est permis de rechercher son bien propre, pourvu que ce soit par des moyens légitimes; mais je prétends que, si cette recherche peut être inno-

---

» tirer d'affaire qu'en leur supposant des intentions basses, où l'on » serait forcé d'avilir Socrate et de condamner Régulus. Si jamais » de pareilles doctrines pouvaient germer parmi nous, la voix de » la nature et celle de la raison s'élèveraient incessamment contre » elles, et ne laisseraient jamais à un seul de leurs partisans l'ex- » cuse de l'être de bonne foi. » (ROUSSEAU, *Emile,* liv. IV.)

(*a*) « Si le bien n'était que l'utile, l'admiration que la vertu excite » serait toujours en raison de son utilité: or cela n'est pas. L'huma- » nité a tort peut-être d'être ainsi faite, mais son admiration n'est » pas toujours l'expression de son intérêt...... On peut profiter » d'une action sans l'admirer, comme on peut l'admirer sans en » profiter. Le fondement de l'admiration n'est donc pas l'utilité que » l'action procure à celui qui la fait. L'action vertueuse ne serait » alors qu'un calcul heureux; on pourrait bien en féliciter son » auteur, mais on ne serait pas tenté le moins du monde de l'ad- » mirer. L'humanité demande à ses héros un autre mérite que » celui du marchand habile; et, loin que l'utilité de l'agent et son » intérêt personnel soient le titre et la mesure de l'admiration, » c'est un fait que, toutes choses égales d'ailleurs, le phénomène » de l'admiration décroît ou s'élève en proportion même des sacri- » fices que coûte l'action vertueuse. » (M. COUSIN, *Histoire de la philosophie, cours de* 1828-29, 20e *livraison*).

cente, elle ne saurait jamais être vertueuse, et qu'ainsi, une action n'étant pas moralement bonne par cela seul qu'elle est conforme à notre bien privé, le principe de la moralité ne se trouve pas dans l'intérêt personnel.

393. Shaftesbury, Hutcheson et Hume, refusant à la raison le droit d'appréciation morale des actes, droit qu'ils accordent à une faculté instinctive à laquelle ils donnent le nom de *sens moral*, ont cru trouver le principe de la moralité dans la considération de l'intérêt général.

394. Je ne m'attacherai à montrer ni tout ce qu'il y a de gratuit dans cette supposition d'un prétendu sens moral auquel le bien agrée et le mal déplaît, comme telles saveurs, telles odeurs agréent ou déplaisent au goût ou à l'odorat; ni tout le danger que fait courir à la morale spéculative un système qui attribue à ce qu'il y a de plus capricieux, de plus vague, de plus passionné, de plus mobile, à la sensibilité, un rôle d'appréciation qu'il conteste à l'impartiale raison. Je considère ici la doctrine de ces moralistes uniquement sous le point de vue du principe de la moralité, qu'ils font consister, ai-je dit, dans la considération de l'intérêt général. On voit que nous sommes maintenant sur un tout autre terrain; nous n'avons plus à redouter les abjectes supputations de l'égoïsme, ni les résultats effrayants de la doctrine de Hobbes. Une philosophie puisée dans des considérations aussi hautes séduit au premier abord; elle semble ne pouvoir rien produire que de grand et de généreux. Cependant l'austère raison trouve encore là quelque chose à reprendre; si elle y voit une règle de conduite pure, désintéressée et qu'elle s'empresse d'avouer quoiqu'elle ne soit pas à la disposition de tout le monde, elle n'y rencontre pas encore le principe, la raison fondamentale de

la moralité des actes humains. Pourquoi une action est-elle bonne? Voilà ce que nous cherchons. Or très-certainement ce n'est point parce qu'elle est utile aux autres hommes. Ce caractère d'utilité est un résultat, et non un principe. Il est très-vrai que ce qui est utile à tous ne saurait être mauvais; il est très-vrai encore que souvent, à cause de la faiblesse de notre esprit, nous ne jugeons qu'une chose est dans l'ordre, est bonne, que parce que nous reconnaissons qu'elle tourne à l'intérêt général; mais ce n'est point parce qu'elle est utile à tous qu'elle est bonne : c'est au contraire parce qu'elle est bonne qu'elle est utile à tous. Pourquoi est-il bon d'avoir en vue l'utilité générale, pourquoi mauvais de la combattre? C'est parce qu'il y a une idée antérieure à celle de l'utilité générale, savoir l'idée de l'obligation où nous sommes quelquefois de la procurer, et où nous sommes toujours de ne lui nuire jamais. C'est d'après cette connaissance que nous nous décidons à sacrifier nos biens, notre repos, notre vie même, à l'amour du bien public. J'ai dit tout à l'heure que la règle de conduite des moralistes que je viens de combattre, quelque relevée qu'elle fût, et précisément parce qu'elle était très-relevée, n'était point à la disposition de tout le monde. Le plus grand avantage de tous doit en définitive sortir du bien; mais la connaissance de cette vérité et son application continuelle demandent des réflexions et des calculs qui ne sont pas à la portée de la multitude. Il est facile de s'égarer, en prenant pour l'intérêt de tous ou du grand nombre ce qui n'est que l'intérêt d'une petite partie de l'ensemble (*a*).

(*a*) « L'homme est enclin à prendre pour le monde le cercle

395. Quel est donc le principe de la moralité? C'est la connaissance rationnelle d'une différence nécessaire entre le bien et le mal moral.

J'appelle bien moral tout acte libre tendant à procurer l'ordre, mal moral tout acte libre tendant à le troubler. J'appelle *ordre* un état de choses conforme aux rapports qui découlent de la nature même des êtres, et des fins qui leur sont proposées. Cela posé, comme il est incontestable que notre intelligence conçoit une différence nécessaire entre un état de choses conforme aux rapports qui découlent de la nature des êtres, et des fins qui leur sont proposées, et un état de choses opposé à ces rapports; entre nos actes produits librement et nos actes soumis à la fatalité; entre ceux de nos actes libres qui tendent à

» étroit qui l'environne. On voit souvent près de soi des exemples » fort ridicules de cette disposition ; on en recueille d'horribles » lorsqu'on parcourt l'histoire. Ces fiers citoyens qui dévastaient » la terre pour ce qu'ils appelaient la gloire de leur patrie, pen- » saient qu'il faut se dévouer à ses semblables ; mais leurs sembla- » bles étaient les seuls Romains : le reste ne leur offrait que des » esclaves ou des barbares. Les peuples de l'Europe moderne » ressentent encore l'influence des législations injustes dont ils » devinrent les admirateurs après en avoir été les victimes. Tel » homme plaisante sur les prétentions qui divisent les familles » d'une petite ville ; et ce même homme applaudit avec enthou- » siasme aux vanités plus fatales qui divisent, arment et désolent » les peuples. Des philosophes mêmes ont entretenu par leurs » écrits les préjugés vulgaires que la philanthropie essaie de dé- » truire en répandant les vrais principes de la morale et de l'éco- » nomie politique. » (M. Droz, *De la philosophie morale*, ch. 10.)

M. Droz a très-bien indiqué les défauts de quelques systèmes exclusifs ; mais le syncrétisme dans lequel il essaie de fondre ces systèmes, n'est pas heureux. Son dernier mot en philosophie morale a bien de la ressemblance avec celui d'Helvétius, quelque peine qu'il se soit donnée pour épurer *l'amour de soi*.

procurer l'ordre, et ceux qui tendent à le troubler : il en résulte que l'intelligence perçoit une différence nécessaire entre le bien et le mal moral. Cette connaissance rationnelle est, comme celle du vrai et du faux, un fait primitif, au-dessus de toute attaque comme de toute démonstration ; elle nous frappe si vivement qu'il nous est impossible de ne pas y adhérer. Nous est-il plus loisible de refuser notre assentiment à cette proposition, *il est mal de violer le droit de son semblable,* qu'à cette autre, *rien n'existe sans raison suffisante?* Il y a de l'une et de l'autre part entraînement irrésistible de l'esprit. La distinction du bien et du mal peut s'égarer dans ses applications, mais elle persiste dans sa nature comme une conception nécessaire; alors même que, entraînés par la violence des passions, nous la violons, il nous est impossible de l'abjurer, et l'inflexible raison l'applique encore à ceux de nos actes qu'elle qualifie de mauvais.

Aussi partout et toujours on a cru qu'il y avait des actions nécessairement bonnes ou mauvaises, indépendamment de la diversité des lois et des usages, et malgré les intérêts si variables des passions humaines. Ce ne sont pas seulement les philosophes et les nations policées qui ont admis cette différence essentielle ; ce sont encore les peuples barbares; ce sont les coupables, les scélérats eux-mêmes qui rendent hommage à la vertu, tout en s'abandonnant au vice.

396. — Pourquoi donc cette si grande différence dans les mœurs, les institutions, les opinions des peuples? Pourquoi ce qui passe ici pour bon passe-t-il ailleurs pour mauvais ?

— De ce que tous les hommes ont des notions du bien et du mal, s'ensuit-il qu'ils ne devront plus se tromper,

qu'ils n'auront plus de passions ni de préjugés, qu'ils appliqueront de la même manière les principes du bien et du mal? La différence qu'on objecte ne fait rien à la question, et n'empêche pas que tous les peuples n'aient admis un ordre moral. Or je ne me suis point proposé de démontrer que telle ou telle action était bonne ou mauvaise, mais seulement que l'esprit humain était en possession d'une connaissance rationnelle du bien et du mal, et que cette connaissance était le principe de la moralité. Bien plus les erreurs les plus grossières, les applications les plus fausses des principes du bien et du mal, puisqu'elles supposent ces principes, confirment ce que j'ai voulu établir.

397. — Si tous savent naturellement ce qu'ils ont à faire, à quoi servent les lois humaines?

— 1° Dans l'état de société, les rapports des hommes sont tellement multipliés et tellement compliqués qu'il est une infinité de cas où la multitude ne saurait juger par ses seules lumières de la moralité d'une action; il était donc nécessaire que la loi positive vînt suppléer à cette ignorance, et précisât les devoirs de chacun dans les diverses positions de la vie sociale. 2° Enfin les lois civiles ne prescrivent ou ne défendent pas seulement des choses bonnes ou mauvaises de leur nature : les sociétés ne subsistent que par la cession que fait chaque membre d'une portion de ses droits naturels, en s'engageant à faire ou à ne pas faire certaines choses indifférentes de leur nature.

---

398. Il y a entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste, une différence nécessaire; notre raison perçoit

cette différence et y adhère irrésistiblement : il n'y a rien de plus clair ni de plus simple que ce fait.

399. Le bien tend à procurer l'ordre, et le mal tend au contraire à le troubler. Or c'est la raison qui nous fait connaître la nature des êtres, leurs rapports et leurs fins ; c'est elle par conséquent qui nous fait connaître l'ordre : d'où il suit que l'être seul doué de raison est susceptible de moralité dans ses actes. J'ai déjà dit que souvent, à cause de l'ignorance où nous sommes sur la nature de beaucoup d'êtres, nous ne jugions qu'une chose était dans l'ordre qu'en examinant si elle contribuait à l'intérêt général ; mais alors nous sommes exposés à de fréquents mécomptes. J'ai fait observer aussi que la multitude, incapable, dans une infinité de cas, de connaître l'ordre par lui-même, n'en jugeait que d'après la loi positive. Mais la loi positive peut être incomplète, erronée, quelquefois même criminelle. De ces observations tirons une conséquence qui a mille applications, savoir que la morale n'est jamais plus relevée ni plus digne de l'homme que lorsqu'elle est raisonnée ; et qu'enfin, loin qu'elle réprouve le développement intellectuel, elle est au contraire souverainement intéressée à ce qu'il se fasse le plus largement possible. Bien entendu que la raison doit présider à ce développement, et lui assigner de louables objets. Malheureusement les progrès de la civilisation n'offrent pas toujours ces caractères. Il faut bien l'avouer, il y a souvent une grande dépravation chez les peuples policés ; et, si ce mal tient à d'autres causes qu'au développement intellectuel en lui-même, il n'en fournit pas moins un prétexte à d'injustes préventions.

400. Toutes les actions humaines sont-elles nécessairement bonnes ou mauvaises ? Il n'y a point d'actions

indifférentes si l'on entend par là des actions sans résultat, parce que tout se lie dans l'économie générale de ce monde. Mais, quant au bien et au mal moral, il y a certainement des actions indifférentes, parce qu'il y a évidemment entre la vertu et le vice un grand espace intermédiaire où s'exerce l'activité humaine, sans qu'elle tende à procurer ni à troubler l'ordre; parce qu'il y a une infinité d'actions dont on ne peut pas dire qu'elles soient bonnes, méritoires, dignes de louange, sans que pour cela on puisse dire qu'elles soient mauvaises, et réciproquement.

401. L'individu livré à ses seules forces naturelles ne distinguera pas, en toutes circonstances, le bien du mal; mais cela n'était pas nécessaire, puisque nous sommes appelés à vivre en société : de même alors que le faible invoque l'assistance du fort, celui qui ignore ou qui doute peut suppléer à son insuffisance en recourant aux lumières de ceux de ses semblables qui sont plus éclairés que lui. Sans doute il ne saurait y avoir, pour celui qui jouit du plein usage de la raison, ignorance invincible des premiers principes et des conséquences les plus rapprochées de ces principes. Mais il n'en est pas de même des conséquences éloignées : il faut souvent, pour y arriver, une pénétration d'esprit, une habitude de méditer et un travail qui sont le partage du petit nombre. Il n'y a pas de meilleure preuve de cela que les contestations mêmes des moralistes, des publicistes et des jurisconsultes.

402. En morale, on attache souvent au mot *conscience* une signification particulière et un peu différente de celle que nous lui avons donnée jusqu'ici. On entend par là le jugement que prononce l'esprit sur le caractère moral

des actions, que ce jugement soit vrai ou erroné. Agir contre sa conscience ce serait faire ce que l'on croirait mauvais, ou omettre ce que l'on croirait prescrit : or cette disposition est manifestement coupable. Mais ce que l'on fait d'après les inspirations de la conscience peut encore être mauvais; c'est lorsque la conscience est égarée, et qu'il est possible de la corriger : l'opinion contraire légitimerait les crimes commis par les fanatiques de tous les temps et de tous les genres. Lors donc qu'on est dans une erreur qui peut être corrigée, la première chose à faire est de se rendre compte de ses croyances, et de rectifier son jugement.

403. Il arrive souvent que, après avoir employé tous les moyens qui sont à notre disposition pour nous assurer de la légitimité d'une action que nous nous proposons de faire, nous doutons encore. Que faire alors? Nous abstenir s'il n'y a aucune nécessité d'agir. On propose à un négociant une opération commerciale qui doit l'enrichir; mais il doute de la légitimité des moyens; il examine, il doute encore. Qui osera l'absoudre si, passant outre sans nécessité, il échange son honneur contre cet or qui lui est offert? Mais, si, dans le doute, il y a nécessité d'agir, alors il faut choisir le parti le plus sûr, c'est-à-dire le parti qui n'entraînera aucun mal, ou qui entraînera le moindre mal possible. Membre d'un jury, j'ai à prononcer sur le sort d'un accusé; tout bien examiné, je n'ai pas plus de raison de croire à sa culpabilité qu'à son innocence; je doute. Cependant il y a nécessité pressante de prononcer : la loi, en donnant des garanties précieuses, impose aussi de redoutables obligations; ici elle ne me laisse aucun refuge. C'est assurément un grand mal pour la société qu'un méchant reste dans son

sein; mais c'est un mal incomparablement plus grand qu'un innocent soit puni, puisque le but principal de l'état social est de protéger l'innocence. Je rends donc et je dois rendre la liberté à l'accusé.

CHAPITRE II.

LOI NATURELLE, PRINCIPE DE L'OBLIGATION MORALE.

404. DIEU, puisqu'il est saint, aime nécessairement l'ordre; puisqu'il est juste, il veut nécessairement que les êtres capables de connaître cet ordre et de s'y conformer, s'y conforment en effet. Par cela seul qu'il nous fait raisonnables et libres, il veut donc que nous fassions le bien et que nous évitions le mal. Cette vérité est tellement manifeste que toujours et partout on a admis que la Divinité veillait sur les actions humaines, qu'elle prescrivait le bien et défendait le mal. Les erreurs mêmes auxquelles cette vérité fondamentale a trop souvent fourni un prétexte, supposent qu'elle a été admise universellement.

405. Cette volonté de Dieu, je l'appelle loi naturelle, parce qu'elle est notifiée à l'homme par ses lumières naturelles, et distincte des lois positives, qui supposent une promulgation extérieure et sensible.

406. Cette loi est immuable. Le législateur humain peut et doit même quelquefois abroger la loi qu'il a portée, parce que toute œuvre humaine est nécessairement imparfaite et dépendante de mille circonstances essentiellement variables. Mais la loi naturelle prescrit ce qui est essentiellement bon, et défend ce qui est essentiellement mauvais; or Dieu ne peut pas plus faire que ce qui est essentiellement mauvais ou essentiellement bon cesse de l'être qu'il ne peut anéantir la distinction né-

cessaire qui existe entre le vrai et le faux. La loi naturelle est donc parfaitement immuable.

407. On a souvent confondu deux choses fort distinctes, le principe de la moralité et le principe de l'obligation morale. Le principe de la moralité consiste, comme nous l'avons vu , dans la connaissance rationnelle de la différence nécessaire du bien et du mal; mais cette connaissance constitue-t-elle aussi le principe de l'obligation? L'idée d'obligation entraîne celle d'une autorité extérieure qui prescrit à l'être raisonnable de conformer ses actes aux notions qu'il a du bien et du mal. En vain chercherait-on cette autorité dans la perception même du bien et du mal, cette perception étant une lumière qui éclaire la route que nous devons suivre, et non une loi qui nous *oblige* à la suivre. Si donc on fait abstraction de la volonté de Dieu, qui, en nous douant de la faculté de connaître et d'exécuter le bien, exige que nous agissions en conséquence, et qui est pourvu d'une puissance suffisante pour que, tôt ou tard, tout soit soumis à l'ordre, on n'atteint pas encore le principe de l'obligation morale. Ce principe, je le fais consister dans la loi naturelle, sans prétendre pour cela que l'idée du bien et du mal dérive de la volonté de Dieu; car, s'il en était ainsi, cette volonté nous apparaîtrait seulement comme une force et un commandement, et non comme une loi et une autorité.

---

408. La loi naturelle doit avoir une sanction ; on entend par sanction d'une loi l'institution de récompenses pour ceux qui l'observent, et de peines pour ceux qui l'enfreignent. La législation humaine ne peut communément être pourvue que de la sanction des peines. J'ai

prouvé en psychologie que la dissolution du corps n'entraînait pas l'anéantissement de l'âme; il me reste à prouver maintenant que l'âme humaine est immortelle, c'est-à-dire que Dieu lui réserve, après la mort, au moins une autre vie où la loi naturelle reçoit enfin la plénitude de sa sanction.

409. Nous éprouvons un irrésistible besoin de connaître le vrai, et de jouir d'un bonheur qui nous satisfasse entièrement. Ce besoin tient à notre nature; il n'est point notre ouvrage, mais celui de l'auteur de notre être. Or il est impossible qu'il soit satisfait dans l'ordre de choses actuel. La vérité ne se montre jamais à nous tout entière; elle est toujours mêlée d'obscurités ou d'erreurs : à mesure qu'on avance dans les régions de l'inconnu, on voit toujours l'infini devant soi. D'un autre côté, il n'est aucun bien actuel qui ne soit sans cesse troublé par les mécomptes, les douleurs physiques, les tortures morales, et toutes les misères qui sont le cortége inévitable de la vie actuelle. Il n'est guère de jouissance qui, par sa continuité, n'engendre la satiété, l'ennui, le dégoût même. Dans les situations les plus heureuses en apparence, le cœur éprouve un vide immense que rien ne saurait combler. Il y a donc, entre notre condition actuelle et la nature de notre âme, une contradiction évidente, contre laquelle la raison vient sans cesse se heurter. Cette contradiction, qui demeure inexplicable dans l'horrible supposition du néant appelé à recueillir la succession de l'être, le principe religieux la résout et peut seul la résoudre. En effet, sous ce nouveau point de vue, la vie actuelle n'apparaît pas seulement comme cherchant en elle-même sa propre fin, mais comme tendant à un but qui est hors d'elle; c'est un temps d'épreuves, d'éduca-

tion intellectuelle, de perfectionnement moral. Cette vie ne nous est donc pas donnée pour que nous y soyons vraiment heureux, mais pour que nous méritions de l'être, et nous serons d'autant plus malheureux que nous prétendrons davantage atteindre dès à présent un but qui n'est pas encore à notre portée. La vie actuelle conduit donc, soit directement, soit indirectement, à un autre ordre de choses qui sera enfin en parfaite harmonie avec la nature de notre âme, et qui donnera pleine satisfaction à tous ses besoins (*a*).

410. Il n'est pas rare que l'injustice et le crime procurent à l'homme méchant ou vicieux les jouissances de cette vie, et que la vertu au contraire procure à l'homme de bien la misère ou la douleur. Or la justice et la sagesse de Dieu s'opposent à ce qu'il ne tienne aucun compte de l'observation ou de la violation de la loi qu'il impose à l'homme. Il est donc nécessaire qu'il y ait une

---

(*a*) « Que signifierait cette notion de l'infini, devenue le poison » le plus cruel, si elle n'était pas une espérance juste et glorieuse ; » cette dignité, cette fierté naturelle, qui seraient si peu justifiées » si nous ne considérions que ce que nous sommes en effet ; ces » affections si vives, si pures, et qui n'auraient qu'un objet si » passager ; cette faculté d'aimer qui ne rencontrerait que des » objets si imparfaits et si limités ; cette vertu elle-même, si vraie » dans tout ce que nous pouvons contrôler par l'expérience, et » qui serait trompée sur ses plus chers intérêts, dans ce que nous » ne pouvons vérifier encore ? Que serait l'humanité déshéritée de » l'immortalité future ? Ah ! la nature morale tout entière invoque » et par cela même proclame, d'une voix unanime, ce dernier » rapport de l'homme avec son auteur, du présent avec l'avenir, » qui seul donne la solution de tous les problèmes de l'existence ! » (M. DEGÉRANDO, *Du perfectionnement moral*, liv. II, sect. 3, chap. 6).

autre vie où, le désordre de la vie actuelle étant réparé, la justice et la sagesse de Dieu soient satisfaites.

411. Le dogme de l'immortalité est une de ces croyances universelles qui se retrouvent dans les religions les plus grossières et les plus mélangées d'erreurs. Le respect des tombeaux, les honneurs institués en mémoire des morts en sont de touchantes expressions. Tout ce qu'il y a de grand dans la nature humaine aspire vers une autre vie, et ne peut s'expliquer autrement (*a*).

412. La science, à mesure qu'elle pénètre plus avant dans les mystères de la nature, met tous les jours davantage en lumière cette vérité que, dans l'harmonie générale de l'univers physique, tout se lie, tout forme un vaste ensemble dont les parties ont des rapports entre elles et des rapports au système entier. C'est ainsi, par exemple, que cette petite planète sur laquelle nos pas-

---

(*a*) « Nùm dubitas quin specimen naturæ capi deceat ex optimâ » quâque naturâ ? Quæ est igitur melior in hominum genere na- » tura, quàm eorum qui se natos ad homines juvandos, tutandos, » conservandos arbitrantur...? Quid in hâc republicâ tot tantosque » viros ob rempublicam interfectos cogitâsse arbitramur? Eisdem- » ne ut finibus nomen suum quibus vita terminaretur? Nemo » unquàm sine magnâ spe immortalitatis se pro patriâ offerret ad » mortem. Licuit esse otioso Themistocli, licuit Epaminondæ....; » sed nescio quomodò inhæret in mentibus quasi sæculorum » quoddam augurium futurorum : idque in maximis ingeniis, » altissimisque animis et existit maximè, et apparet facillimè. » Quo quidem dempto, quis tàm esset amens qui semper in la- » boribus et periculis viveret? Quid poetæ? Nonne post mortem » nobilitari volunt.....? Opifices etiam. Quid enim Phidias suî si- » milem speciem inclusit in clypeo Minervæ, cùm inscribere non » liceret? Quid nostri philosophi? Nonne in his ipsis libris quos » scribunt de contemnendâ gloriâ, sua nomina inscribunt? » Cicéron, *Tusculanes*, livre I, § 32, 33, 34.)

sions et nos intérêts d'un jour s'agitent et se tourmentent, et qui n'est qu'un atome dans ce vaste ensemble, y a cependant sa place marquée, son rôle assigné, sa destination à poursuivre; elle fait partie d'un monde qui lui-même n'est qu'un des plus petits de ces mondes innombrables semés dans l'espace; elle est en relation avec une infinité d'autres corps célestes qu'il ne nous est pas même donné d'apercevoir. Or il n'existe pas seulement pour nous un monde théâtre de faits matériels : il y a de plus un monde invisible aux sens, un monde de faits non moins réels que les premiers, un monde de sentiments, d'idées, de volontés; le matérialisme même, tout en identifiant leurs principes et leurs causes, ne nie pas que ces deux ordres de faits ne soient distincts. Maintenant donc, je le demande, lorsque la sphère que nous habitons, loin d'avoir une existence isolée, est au contraire en relation avec les autres sphères de cet immense univers physique, est-il soutenable que le monde intellectuel et moral au sein duquel s'écoule la trame de notre existence actuelle; que cette vie spirituelle, dont nous vivons bien plus intimement que de la vie matérielle, pour ne pas dire que nous en vivons uniquement; est-il soutenable, dis-je, que tout cela soit isolé, jeté au hasard dans le présent, achevé et consommé à la mort, sans autre but que le fait insignifiant de son apparition instantanée, sans lien avec une autre vie de sentiments et d'idées, sans relation aucune avec un autre monde spirituel?

413. — Vous voyez une preuve de l'immortalité de l'âme dans le désir du bonheur; mais nous désirons tous être exempts des douleurs et des maux de cette vie; et cependant aucun de nous a-t-il jamais pu s'y soustraire?

Le désir d'une chose ne prouve donc pas que nous soyons destinés à en jouir.

— Tous désirent être vraiment heureux; mais, tandis que la foule s'agite pour le devenir dès à présent, ce que ne comporte pas la nature de l'homme, le sage aspire à l'être dans un autre état de choses. La raison n'approuve pas toujours les désirs de telles jouissances particulières et actuelles; elle nous dit qu'il faut agir quelquefois contre ces désirs, et c'est ce que fait l'homme de bien lorsque, renonçant aux jouissances actuelles, il veut, il recherche les douleurs et les sacrifices inséparables de la pratique de la vertu. L'objection revient donc à ceci : Tels désirs que la raison désapprouve ne peuvent pas être remplis; donc un désir que la raison approuve ne saurait jamais l'être non plus; ou encore : Nous ne pouvons pas être parfaitement heureux sur cette terre; donc nous ne pourrons jamais l'être.

414. — La satisfaction intérieure dont jouit l'homme de bien suffit à sa récompense, de même que les inquiétudes du méchant et les remords de sa conscience sont pour lui une peine suffisante. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait une autre vie pour justifier la Providence.

— Si la vertu a ses jouissances, elle a ses épreuves, ses sacrifices. La satisfaction intérieure de l'homme vertueux est sans doute le plus grand bien dont on puisse jouir dans ce monde; mais ce bien est sans cesse altéré par les misères sans nombre de la vie actuelle. Et puis cette récompense unique que vous proposez à la vertu, où sera-t-elle pour celui qui, par un acte sublime d'héroïsme, consent à mourir pour faire son devoir, ou pour procurer le bien de ses semblables? Si le vice a ses remords et ses inquiétudes, il a aussi ses jouissances, dans

lesquelles la plupart des méchants trouvent une compensation. Enfin les remords, comme tous les sentiments, s'affaiblissent par l'habitude de les éprouver; bien plus il est des monstres qui arrivent à un tel degré de perversité qu'ils n'en éprouvent plus. « Cette effroyable cor-» ruption est peu commune », direz-vous. Soit : mais il ne tient pas à vous qu'elle ne le devienne ; car, selon vous, les plus scélérats seront les moins punis, et le moyen d'échapper à la peine sera d'atteindre aux dernières limites du mal.

Au reste ce contentement de l'homme de bien suppose l'attente des récompenses d'une autre vie. Il n'y a que cette attente qui le soutienne dans la pratique rude et pénible de la vertu. Si vous la lui ôtez, vous lui ôterez en même temps sa tranquillité. Et les remords qu'éprouve le méchant, d'où viennent-ils? N'est-ce pas de l'idée d'un juge suprême à qui il faudra rendre compte? Otez-lui cette crainte, vous lui ôterez ses remords Les jouissances de la vertu et les remords du vice supposent donc la foi en une autre vie, et prouvent par conséquent pour nous, loin de prouver contre.

415. Je viens de traiter la question de l'immortalité de l'âme sous le point de vue le plus général. Il me reste à exposer une importante vérité qui en dépend.

416. Tout être doit atteindre à sa fin. Or la fin de l'âme est le bonheur, mais un bonheur vrai et entier. Elle doit donc finir par y arriver. Rien ne s'accorde mieux que cette conclusion avec l'idée que nous avons de la bonté du Créateur. Rien par conséquent n'est plus véritablement impie que le dogme de l'éternité des peines. L'être infiniment bon et miséricordieux abreuver ses créatures d'indicibles douleurs, d'angoisses sans fin et

désormais sans but; les faire vivre dans les tortures d'agonies toujours renaissantes et sans espoir de retour! C'est, je le répète, de toutes les impiétés la plus effroyable que l'homme ait pu imaginer et que sa bouche puisse proférer (*a*). Je pars donc de ce point, qui est désormais pour moi une base inébranlable, que l'âme humaine doit arriver à sa fin, au bonheur. Mais, pour que ce bonheur soit excellent et mille fois plus précieux que tout autre bonheur fini, Dieu veut que l'âme le mérite. Voilà pourquoi il la soumet à une éducation intellectuelle, à des épreuves morales.

417. Maintenant ces épreuves sont-elles closes à la mort, et passons-nous immédiatement à un état définitif? Puisqu'elles ont pour but de rendre le principe immatériel entièrement digne du bonheur vrai et réel auquel il tend irrésistiblement, il est infiniment présumable que

---

(*a*) Dans l'édition de 1830, j'ai déjà repoussé ce dogme de l'éternité des peines. Mais depuis des réflexions longues et profondes m'ont mené beaucoup plus loin. Je disais alors que, après l'expiation, le méchant ne me semblait pas pouvoir arriver au bonheur réservé au juste, et que *peut-être* Dieu l'anéantissait. Outre que ce moyen de se débarrasser des êtres dont on ne sait que faire est beaucoup trop simple, et qu'en général il est peu présumable que Dieu crée des êtres pour les anéantir ensuite, je vois aujourd'hui, avec une évidence complète, que l'âme humaine, telle que Dieu l'a faite, ne peut pas être anéantie, et qu'elle doit nécessairement arriver, tôt ou tard, à sa fin, c'est-à-dire au vrai bonheur.

J'ai dit, dans l'Avertissement, que je n'entendais point combattre la théologie chrétienne : cela signifiait que je n'en rechercherais point les occasions, et que je ferais même habituellement quelques circuits pour les éviter; mais cela ne pouvait pas dire que, si je rencontrais forcément sur mon chemin, comme ici, et sans pouvoir l'éluder, quelque grande question sur laquelle la théologie chrétienne eût donné une solution opposée à la raison,

l'ordre de choses qui suit celui-ci est encore un temps de nouvelles épreuves; car l'éducatión intellectuelle et morale de la presque totalité des hommes qui sortent de la vie est à peine ébauchée. Cela est évident au moins pour le méchant, qui doit trouver dans des épreuves plus ou moins pénibles, plus ou moins longues, l'expiation que lui réserve le souverain juge afin de le purifier de ses souillures. Au reste qui tracera la ligne de démarcation qui sépare les bons des méchants? Dieu seul assurément. Le juste n'est pas celui qui n'a fait que du bien, et le méchant celui qui n'a fait que du mal. Tout homme qui a agi moralement a, je crois, fait du bien et du mal, quelque court qu'ait été son passage sur cette terre. Je n'entends pas nier toutefois que les épreuves mêmes de cette vie ne puissent procurer à quelques grandes âmes des mérites suffisants pour arriver au terme immédiatement après la mort. Mais, quand je pense à la grandeur

---

je prenais l'engagement d'étouffer la voix de ma conscience. Au reste c'est un des points sur lesquels le vrai christianisme, tel qu'il a été prêché d'abord par son fondateur, a été manifestement altéré dans son esprit primitif, qui était essentiellement un esprit de douceur, de tolérance et d'amour. Que le Christ, qui traite ses disciples d'insensés lorsqu'ils lui demandent d'implacables vengeances, qui prie Dieu de pardonner à ses bourreaux, qui, dans tous ses enseignements et tous ses actes, laisse percer une mansuétude inépuisable et une charité universelle; que le Christ, dis-je, n'ait pu prêcher le dogme terrible de l'éternité des peines, que ne connaissait pas même la religion cruelle qu'il venait de renverser, c'est ce dont je ne puis douter un instant. Ma conviction à cet égard n'est pas le moins du monde ébranlée par les paraboles du chapitre XXV de l'Evangile selon saint Matthieu, cet arsenal habituel des réprobations éternelles; car on sait assez jusqu'où on se laisserait aller s'il fallait prendre à la lettre le langage figuré des paraboles orientales.

infinie de Dieu, et à l'immensité du monde des idées; quand je porte mes regards sur cette innombrable armée, si merveilleusement disciplinée, des sphères qui peuplent l'espace, je me sens entraîné à croire qu'à cette vie en succèdent un grand nombre d'autres. De quelle nature seront ces nouvelles vies et leurs épreuves? C'est le secret de Dieu, que nous saurons un jour. J'ajoute que, depuis que je suis arrivé à ces conceptions, qui germent du reste dans toutes les têtes pensantes de l'époque (*a*), j'ai senti grandir indéfiniment dans mon esprit les idées que j'avais auparavant de Dieu, de l'âme humaine et de ses glorieuses destinées. Je ne connais point de doctrine qui inspire plus de mépris pour les jouissances qui ne se rapportent pas aux choses morales, et qui tendent uniquement à la satisfaction, en ce monde, des exigences des sens, des frivolités de l'esprit et des vanités du cœur. Je n'ai pas besoin de dire qu'aujourd'hui je ne suis plus arrêté un seul instant par la crainte que cette doctrine du bonheur auquel toute âme doit arriver enfin ne favorise, dans l'ordre de choses actuel, l'aveuglement des passions et leur entraînement à se satisfaire en

---

(*a*) M. Ballanche marche à la tête du siècle dans cette voie nouvelle.

« Les hommes ont souvent infligé, de leur propre autorité, les » peines éternelles...... Dieu sans doute aura pris pitié, je ne » dis pas de ceux qui ont été condamnés, mais des juges témé» raires qui prononçaient de tels arrêts. » (*Palingénésie sociale*, tome I, page 324, et *passim.*) Depuis que j'ai retrouvé dans ce livre d'un des hommes les plus religieux de notre temps des idées auxquelles la réflexion m'avait déjà amené, et que, par un reste de ménagement blâmable, je refoulais presque au fond de mon âme, je n'ai plus hésité à dire tout haut ce qu'auparavant je pensais tout bas.

sacrifiant l'avenir au présent. Cette doctrine, prêchée dans toute sa vérité et sa pureté, entraîne comme conséquence rigoureuse la peine et l'expiation, non plus, il est vrai, comme destinée à venger Dieu, mais comme purification et continuation de l'éducation morale. Or quel est l'homme bien persuadé de cela qui sera assez insensé pour oser tenter par d'absurdes supputations le Dieu juste et saint entre les mains de qui il voit tout son avenir? Cette doctrine consolante n'est-elle pas plus propre à établir, si cela doit se faire jamais, le règne de la vertu sur la terre, que celle qui pousse le crime et le vice au désespoir comme à leur dernière ressource, que celle enfin qui représente Dieu comme un tyran farouche dont la vengeance et la haine ne peuvent s'épuiser?

418. Je fais remarquer, en terminant, que la religion chrétienne, à n'en juger que philosophiquement, est celle qui possède, sur les récompenses d'une autre vie, les notions les plus pures et les plus relevées. Le dogme du purgatoire, dégagé de ses accessoires et considéré dans son idée principale, est un dogme très-philosophique, que n'a point compris le protestantisme, cet enfant dégénéré du catholicisme, qui s'est émancipé avant l'âge, et qui, las d'une liberté dont il ne sait pas user, demanderait aujourd'hui, s'il n'était pas retenu par une fausse honte, à rentrer sous le toit paternel.

CHAPITRE III.

MOTIFS DE NOS ACTIONS.

419. Il y a entre le bien et le mal une différence fondée sur l'essence même des choses, différence que perçoit l'esprit irrésistiblement; Dieu veut que nous fassions le bien et que nous évitions le mal; enfin il y a des récompenses attachées au bien, et des peines au mal. Ces vérités ont donné naissance à trois opinions sur les motifs d'après lesquels nous devons nous déterminer dans nos actions. Les uns (ce sont, chez les anciens, les Stoïciens, et, chez les modernes, les Kantistes) veulent que nous fassions le bien seulement parce qu'il est bien, et sans tenir aucun compte de la volonté de Dieu, ni des récompenses attachées à la pratique de la vertu; d'autres ont prétendu que nous devions avoir pour unique motif la volonté de Dieu : parmi ceux-ci on doit particulièrement distinguer Crusius, philosophe allemand, dont la maxime fondamentale est qu'il faut faire le bien par obéissance aveugle aux ordres du Créateur; d'autres enfin ont dit que nous ne devions être mus que par la considération des récompenses et des peines.

Ces trois opinions exclusives sont erronées.

420. La première, toute sublime qu'elle est, a le défaut de méconnaître notre nature. Zénon et Kant admettent bien la partie fondamentale de la morale; mais, dédaignant toute autre considération que celle de la perception absolue du juste et de l'injuste, leurs préceptes ne s'a-

dressent plus à des hommes. Sans doute il faut faire le bien parce qu'il est bien; on ne conçoit pas de morale sans cela; mais il n'y a que des êtres parfaits qui puissent faire le bien uniquement parce qu'il est bien : ce n'est pas trop pour nous, êtres ignorants, faibles et passionnés, de la perception irrésistible du bien et du mal, de la considération de la volonté de Dieu, et de celle de nos véritables intérêts. Est-il sage d'ôter à l'homme quelques-uns des mobiles dont l'a pourvu l'auteur de la nature? cela est-il même possible? Le Stoïcien peut-il ne vouloir pas être heureux? peut-il faire abstraction du but que Dieu se propose quand il lui donne la faculté de percevoir le bien et le mal? Et, si cela était jamais arrivé, il y aurait là une sorte de fanatisme que la raison désapprouverait, quelque peu contagieux qu'il fût; et il serait toujours bon et salutaire pour l'immense majorité des hommes que la considération de la volonté de Dieu et de nos véritables intérêts apparût à la suite de la perception du bien et du mal, afin d'aider la volonté vacillante, surtout dans ces moments fréquents où, sachant très-bien dans quel sens nous devons agir, nous sommes sollicités en sens contraire par la passion ou l'intérêt présent. Il faut remarquer au reste que les premiers Stoïciens, qui soutenaient une pareille doctrine, rejetaient l'immortalité de l'âme.

421. La seconde opinion a, comme la précédente, l'inconvénient de faire abstraction de l'amour invincible du bonheur; mais elle a de plus un inconvénient autrement grave, c'est celui d'omettre le fait fondamental de la morale. Une chose n'est pas bonne ou mauvaise parce que Dieu la prescrit ou la défend; mais Dieu la prescrit ou la défend parce qu'elle est essentiellement bonne ou

mauvaise. Bien plus ce n'est qu'après avoir perçu la différence essentielle qui est entre le bien et le mal que nous connaissons rationnellement la volonté de Dieu; et, si, par impossible, ce second fait pouvait être donné isolément et sans le premier, alors la volonté de Dieu serait sans base; ses ordres ne réveilleraient en nous que l'idée de la puissance et de la force, et alors nous n'obéirions pas, ou, si nous obéissions, notre obéissance serait celle de l'esclave.

422. La troisième opinion, qui présente pour unique motif la considération des récompenses et des peines, omet les deux parties essentielles de la morale; elle n'a rien que de personnel; l'âme la repousse comme n'étant point appropriée à sa dignité.

423. Chacun de ces trois motifs pris isolément est donc au moins incomplet. Combinés deux à deux, ils présentent encore le même défaut. Les deux premiers exigent quelque chose d'impossible, qu'on se dépouille de l'amour du bonheur; le premier et le troisième nous laissent désarmés contre les passions; le second et le troisième font disparaître la moralité de nos actions.

424. Que conclure de là? Que nous avons besoin du concours et de la réunion de ces trois motifs, la considération de la différence nécessaire du bien et du mal, celle de la volonté de Dieu, et enfin celle de nos véritables intérêts.

CHAPITRE IV.

DEVOIR DE L'HOMME CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC DIEU. DROIT QUI EN DÉRIVE.

425. La religion est l'ensemble des rapports que l'homme soutient avec la Divinité ; c'est un commerce spirituel établi entre le Créateur et sa créature raisonnable.

426. Nous devons adorer Dieu, puisqu'il est la source de tout bien, le maître absolu de toutes choses ; nous soumettre avec résignation à sa volonté, puisqu'il est infiniment sage, et que nos murmures accuseraient ses œuvres ; le prier, puisque nous sommes pleins de misères, et qu'il peut seul suppléer à notre extrême insuffisance. L'homme doit donc un culte à Dieu.

427. L'amour de Dieu accompagne nécessairement l'adoration. Comment serait-il possible en effet d'appliquer sa pensée à l'infinie perfection de Dieu, et de le considérer comme la source infinie du bien, sans l'aimer ? Nous le voudrions que nous n'y réussirions pas. Nous aimons le bien, et il ne dépend pas de nous de ne pas l'aimer ; lors donc que nous réveillons en nous l'idée du souverain bien, lorsque nous adorons Dieu, cet acte d'adoration est nécessairement suivi d'un sentiment d'amour. Ce n'est donc point ce sentiment qu'il faut commander, mais l'acte qui lui donne naissance, nos actes seuls étant à notre disposition, et non point nos sentiments, qui tiennent à la partie passive de notre être. Sans doute ce serait

une monstruosité morale que de n'aimer pas Dieu; mais ce n'est point une raison pour recommander de faire ce qui ne saurait être l'objet du libre arbitre, ce qui se sent et ne se fait point. Dites à l'être raisonnable qu'il doit adorer Dieu; s'il le fait, ne vous mettez point en peine de l'amour : reposez-vous-en sur notre nature. Ce que je dis de l'amour, je le dirai aussi de la reconnaissance. Il me semble impossible de considérer Dieu comme notre créateur et notre bienfaiteur sans éprouver le sentiment de la reconnaissance. Le culte que nous devons à Dieu est donc renfermé dans ces trois préceptes : adore, soumets-toi, prie.

428. — Dieu, l'auteur de toutes choses, a-t-il besoin des hommages d'un être si petit que l'homme ?

— Sans doute il n'en a pas besoin ; aussi n'est-ce pas par cette raison qu'il les exige, mais bien parce que c'est une dette qui découle de la nature même des choses, parce qu'il est manifestement opposé à l'ordre qu'un être doué de raison refuse ses hommages à son créateur. Il y a donc autant de ridicule que d'irréligion à se faire un prétexte de cette distance immense qui est entre Dieu et nous pour se dispenser du culte qui lui est dû. Il est une manière hypocrite de ravaler l'homme, qui ne tend qu'à lui faire oublier ses devoirs. Si la raison permet qu'on lui rappelle de temps à autre sa petitesse et sa misère, elle veut aussi qu'on lui fasse considérer le côté excellent de sa nature.

429. — La prière au moins est inutile. En effet les gens religieux voient-ils plus souvent leurs vœux exaucés que ceux qui ne prient point?

— On suppose que l'homme vraiment religieux fatigue sans cesse le ciel de ses vœux pour être exempt des

misères de cette vie, et pour obtenir des biens temporels. Sans prétendre s'interdire absolument de semblables vœux, ce sont surtout des vertus qu'il demande à Dieu. Il lui demande de fortifier contre les passions le pouvoir qu'il a reçu de faire le bien; il lui demande la résignation dans le malheur, le courage dont il a besoin pour subir les épreuves de cette vie; et l'expérience prouve que ses prières ne sont point inutiles. J'ai dit qu'il ne s'interdisait pas absolument les vœux qui ont pour objet des choses temporelles. Il ne demande point à Dieu de bouleverser à son profit les lois qui constituent l'ordre du monde; mais il suppose avec raison que, en réglant l'économie générale de ce monde, Dieu tient compte des demandes qui lui seront adressées dans des intentions pures. Si sa prière n'est point exaucée, ce refus est pour lui un salutaire avertissement, et il se soumet avec résignation.

430. Le culte que nous rendons à Dieu doit-il se produire extérieurement?

Le plus magnifique appareil du culte extérieur et public ne serait qu'un vain simulacre sans les sentiments dont il doit être l'expression. La Divinité veut régner dans le cœur, et elle n'est point honorée par de pompeuses cérémonies, mais par la vertu. Tout cela est incontestable. Mais faut-il en conclure que nos hommages puissent rester au fond de la pensée? Ce serait une grave erreur.

431. Le culte que nous rendons à Dieu revêt nécessairement des formes extérieures. Nous sommes tellement faits que nous ne pouvons être affectés vivement de quelque sentiment sans que ce sentiment se produise involontairement par des signes extérieurs. Prétendre le

contraire ce serait méconnaître la nature humaine. Il est donc naturel et inévitable que le sentiment religieux se produise extérieurement.

432. Mais il ne suffit pas que le culte revête des formes extérieures; il faut de plus que ces formes, ces rites soient déterminés et communs à tous les membres d'une même société religieuse. L'homme est si dépendant des sens et de l'imagination qu'il a besoin de symboles, de rites sacrés, de cérémonies religieuses, comme d'autant de stimulants qui fixent son attention et réveillent ses sentiments; et je ne parle point seulement de l'homme ignorant et grossier, mais encore de l'homme cultivé, qui ne saurait non plus que les autres dépouiller sa nature physique, ni cesser d'être homme. Que chacun interroge le fond de sa conscience, et qu'il se demande si les impressions sensibles n'ont pas fait naître mille fois dans son âme des émotions qui favorisent puissamment l'expansion du sentiment religieux. Aussi, aux époques de transition, où la foi antique ne gouverne plus les esprits, et où aucun essai vraiment sérieux d'établissement d'une religion qui satisfasse aux nouveaux besoins n'a encore été tenté, les hommes éclairés et religieux, ne pouvant plus être en communion spirituelle avec la foule, qui va long-temps encore par habitude où elle allait autrefois par conviction, éprouvent-ils de grandes privations et de grandes douleurs morales.

433. Les formes extérieures du culte ne peuvent manifestement pas être livrées au caprice de chaque individu; elles n'auraient alors rien de grave ni de religieux; elles ne seraient que bizarres et ridicules, et par conséquent ne sauraient produire les résultats qu'on doit en attendre. Il faut donc qu'elles soient *communes* à tous

ceux qui veulent librement être membres d'une même société religieuse ; sans quoi il n'y aurait dans cette société que perturbation et désaccord. C'est une des principales raisons de la nécessité des religions positives.

434. N'oublions pas toutefois que, si la forme extérieure du culte est nécessaire, ce n'est point comme but, mais comme moyen. Trop souvent la forme extérieure, s'attribuant une importance exagérée, s'est insolemment substituée au culte intérieur, dont elle ne devrait être que l'humble servante, et de cette usurpation est toujours sorti un déluge de pratiques minutieuses, de superstitions, d'hypocrisie et de mauvaises passions. J'avoue très-volontiers que l'hypocrisie est digne de haine, les superstitions de mépris ou de pitié, et que les observances puériles ne peuvent que compromettre les intérêts d'une religion. Mais cela est étranger à la cause que je me suis proposé de défendre, et je n'entends nullement exprimer ici mon opinion sur la valeur, soit absolue, soit relative, des diverses religions positives.

---

435. Je viens de démontrer que l'homme devait un culte à Dieu. Or de ce devoir dérive un droit qui est une condition nécessaire de son accomplissement. Ce droit c'est celui d'une parfaite liberté de conscience, d'une entière indépendance religieuse. En effet le culte que nous rendons à Dieu, pour être réel, pour mériter le nom de culte, doit être l'expression spontanée de sentiments bien véritablement éprouvés. Que les maîtres de ce monde, qui ne peuvent lire au fond des âmes, et qui ne tiennent guère qu'aux apparences, se contentent d'hommages commandés par les calculs de la peur ou de

l'égoïsme. Mais au souverain maître, pour qui l'apparence n'est rien, il faut un hommage sincère et parfaitement libre : tout autre hommage non-seulement ne saurait lui plaire, mais serait une insulte. Une société qui ne comprend pas cela est plus que barbare; elle est profondément corrompue, elle est livrée à des influences désastreuses, elle tend et doit nécessairement arriver à ces grandes crises qui en arrachent et en dispersent souvent jusqu'aux fondements.

CHAPITRE V.

DEVOIRS DE L'HOMME PAR RAPPORT A LUI-MÊME. DROITS QUI EN DÉCOULENT.

436. Les devoirs de l'homme par rapport à lui-même sont relatifs, les uns à son corps, les autres à son âme.

Y a-t-il une obligation naturelle de veiller à la conservation du corps?

437. Dieu, en nous donnant la vie actuelle, a dû avoir un but digne de lui : il nous a pourvus des moyens de soutenir et de prolonger cette vie; il est donc conforme à l'ordre que nous usions de ces moyens tant que les agents extérieurs qui luttent sans cesse contre notre constitution organique ne sont pas plus forts que nous. L'accomplissement de ce devoir est singulièrement facilité par l'instinct de conservation, qui nous est commun avec toutes les espèces animales. Mais cet instinct ne devait point être aussi puissant chez l'homme qu'il l'est chez la brute; il fallait qu'il pût être surmonté, afin que les épreuves de cette vie fussent volontaires et méritoires, et parce qu'il est quelquefois en opposition avec la pratique de la vertu. Il est surmonté de fait par l'homme de bien qui sacrifie sa santé, sa vie même, à l'accomplissement de ses devoirs; il l'est encore par le malheureux qui, se mettant audacieusement en révolte contre la volonté de son Créateur, se donne lui-même la mort. Quand donc je dis qu'il y a une obligation naturelle de veiller à la conservation du corps, j'entends qu'il n'est point

permis de s'exposer à la mort sans raison légitime. Cette raison légitime ne peut être que la volonté d'accomplir un devoir ou de faire quelque chose de louable : dans ce dernier cas il est facile de se faire illusion.

438. Les Stoïciens, qui n'admettaient pas l'existence d'une autre vie, regardaient, dans certains cas, le suicide, non-seulement comme permis, mais encore comme un acte de vertu. Quelque conséquente qu'elle fût, cette erreur était une des plus pernicieuses de la doctrine stoïque. Il y a aujourd'hui bien peu d'âmes comme celle de Caton; et cependant tous les jours des exemples de suicides viennent attrister nos regards. C'est que ce désordre est bien moins occasioné par des aberrations spéculatives que par le trouble moral que fait naître souvent l'abus de la civilisation. Presque sans exemple chez les peuples sauvages et barbares, le suicide est très-commun chez les peuples parvenus à un grand perfectionnement des relations sociales. Dans les sociétés modernes, le suicide se rencontre fréquemment chez les classes inoccupées à qui les plaisirs et les jouissances ont été départis comme par privilége, et qui, après avoir épuisé toutes les émotions de la vie, semblent en aller demander de nouvelles à la mort; il est souvent produit par des besoins factices hors de proportion avec notre position sociale, et qui nous présentent à nos propres yeux comme déplacés dans l'ordre de choses où nous sommes condamnés à vivre; souvent encore il est le résultat d'un défaut d'équilibre entre le développement intellectuel et le développement de la vie morale et religieuse : alors l'esprit, faute de solutions pour les grandes questions qui le tourmentent, s'épuise de marasme, de scepticisme, et s'éteint dans un dernier acte de désespoir.

439. Quelles que soient les causes du suicide, la philosophie le réprouve. Démontrons cette vérité, puisque la raison s'égare souvent au point de la méconnaître. Je ne veux point parler du suicide exécuté par un homme en démence; de pareils actes ne sauraient être susceptibles de moralité, à moins que cet état de démence ne soit le produit de nos passions et de nos vices : mais, dans ce cas même, le suicide ne comporte pas le même degré de culpabilité que lorsqu'il est exécuté par un homme qui jouit de l'exercice de ses facultés intellectuelles.

440. Tant que Dieu conserve la vie à l'homme, il lui propose encore quelque fin à atteindre; lors donc que l'homme se donne volontairement la mort, il refuse d'aller à la fin que Dieu lui propose. Cette vie n'est pas le terme de notre existence : c'est un lieu d'épreuves, un lieu de passage qui doit nous conduire à un autre état de choses; il faut donc subir ces épreuves, et l'on ne saurait se soustraire à cet ordre merveilleux sans être criminel.

441. Enfin il y a dans la vie sociale mille positions où nous avons des devoirs sacrés à remplir envers d'autres hommes, et alors nous ne pouvons échapper à l'accomplissement de ces devoirs par une mort volontaire qu'en nous rendant coupables d'une odieuse désertion.

442. — Fuir le mal, et par conséquent se donner la mort quand la vie nous est à charge, c'est obéir à l'instinct de la nature.

— Un instinct naturel nous porte en effet à fuir le mal; mais cet instinct ne fait qu'indiquer un but : c'est à la raison qu'il appartient de choisir les moyens; le suicide est donc criminel si la raison n'approuve pas ce moyen de se soustraire aux peines de la vie. C'est à

tort au reste qu'on prétend qu'une mort volontaire est souvent le seul moyen d'échapper à nos maux. Il n'y a point de mal auquel on ne puisse trouver quelque soulagement. D'ailleurs, puisqu'à cette vie en succède une autre, il peut arriver que la mort, loin de mettre un terme à nos maux, en fasse naître de plus grands.

443. — Un acte de courage ne saurait être coupable. — En général un acte n'est pas permis par cela seul qu'il exige du courage; car il y a des crimes qui en demandent aussi : tel brigand qui joue continuellement sa vie, montre souvent un grand courage.

L'acte par lequel on se suicide, considéré au moment de son exécution, et abstraction faite de ses motifs, exige certainement du courage. Mais, si l'on a égard à ses motifs, on verra que, loin de supposer un véritable courage, il suppose au contraire de la faiblesse. Pourquoi en effet a-t-on recours à cet acte désespéré? Parce qu'on n'a pas la force de supporter l'adversité. Or le véritable courage ne consiste pas à repousser le mal, mais à le supporter généreusement (*a*). Je sais qu'on a épuisé toutes les louanges pour les suicides de Caton, de Brutus et de tant d'autres qui, soit dans les temps anciens, soit dans

---

(*a*) « Le véritable héroïsme est la force d'âme en action, et » portée à son plus haut degré d'énergie. S'il se produit d'une » manière plus éclatante aux yeux du vulgaire par le mépris » de la douleur et de la mort, dans ces grandes scènes où leur » image se montre sous mille formes terribles, le véritable hé- » roïsme se manifeste d'une manière plus certaine et plus réelle » encore dans ce calme magnanime qui triomphe des vicissitudes » du sort, de la tyrannie du pouvoir, de celle des passions popu- » laires, de celle de l'opinion ; dans ce calme religieux qui sup- » porte les peines et les angoisses du cœur, les plus cachées mais » les plus cruelles de toutes. Il se manifeste surtout loin du théâtre

les temps modernes, ont mieux aimé se donner ou se faire donner la mort que de survivre à la liberté. Mais, à mon sens, ces louanges sont l'expression d'un préjugé insensé, préjugé que flattent indignement quelques historiens et quelques poètes, qu'entretiennent surtout les maximes corrompues du théâtre et les principes du faux honneur. Ces hommes, à qui d'autres titres avaient mérité le nom de grands, eussent été et eussent dû se montrer plus grands encore en restant supérieurs à l'infortune. Aux yeux de la froide raison leur gloire pâlit devant celle d'Aristide, de Régulus, etc. (*a*).

Devons-nous travailler au perfectionnement de notre intelligence?

444. Il y a des connaissances qui nous sont indispensables pour remplir nos devoirs, soit comme hommes, soit comme membres de la société. Il y en a d'autres qui ne sont point nécessaires à l'accomplissement de ces devoirs, mais qui peuvent contribuer à notre utilité, ou au moins occuper noblement l'activité de l'esprit : telles sont les diverses branches des sciences, des lettres et des arts,

---

» de la gloire, dans la retraite obscure où l'homme, n'étant sou-
» tenu que par sa vertu, lutte seul contre des souffrances igno-
» rées, sans relâche et sans espoir. » (M. Degérando, *Du perfectionnement moral*, liv. II, sect. 2, chap. 3.)

(*a*) « Il y a plus de constance à user la chaîne qui nous tient » qu'à la rompre, et plus d'épreuve de fermeté en Régulus qu'en » Caton. C'est l'indiscrétion et l'impatience qui nous hâtent le pas. » Nuls accidents ne font tourner le dos à la vive vertu ; elle cherche » che les maux et la douleur comme son élément. Les menaces » des tyrans, les géhennes et les bourreaux l'animent et la vivifient. » (Montaigne, *Essais*.)

pour ceux que des circonstances spéciales n'obligent pas de se livrer à ces études.

445. Cela posé, il est évident que chacun doit chercher à acquérir, selon sa position, d'abord les connaissances qui lui sont nécessaires comme homme, telles que celles des principales vérités religieuses et morales, ensuite toutes celles que réclame la fonction qu'il remplit ou qu'il se propose de remplir dans la société.

446. Quant aux connaissances simplement utiles ou agréables, il est bon, il est louable de se livrer à leur recherche, pourvu qu'on puisse le faire sans négliger les devoirs spéciaux de sa position. Ces connaissances nous font mieux apprécier les œuvres de la souveraine sagesse, nous y font découvrir tous les jours de nouvelles merveilles, et animent notre reconnaissance envers leur auteur; elles ennoblissent nos goûts, nous détachent des plaisirs grossiers et sensibles, et nous disposent à la vertu; elles fournissent un aliment à ce désir insatiable de savoir, qui ne saurait être illégitime puisqu'il est l'ouvrage du bienfaisant auteur de la nature; quelque imparfaites qu'elles soient, elles sont donc, avec la pratique de la vertu, un avant-goût du bonheur qui nous est réservé dans une autre vie.

447. En traitant de la culture des lettres et des arts, je suis amené à établir quelques principes fondamentaux d'esthétique. Cette digression, si c'en est une, trouve naturellement sa place ici. Lorsque mille théoriciens dogmatisent sur cette matière, les uns répétant avec des airs de profondeur ce que tout le monde sait de reste, les autres professant en termes étranges des systèmes que personne ne comprend, il est bien permis à la philosophie de dire aussi son mot. Voici donc ma *théorie sur le beau*,

si l'on veut donner ce nom pompeux à quelques notions dont l'extrême simplicité fera tout le mérite, si tant est qu'elles aient quelque mérite.

448. Dans les phénomènes que fait naître en nous l'idée du *beau*, il convient d'abord de séparer le sentiment de la notion. Le sentiment est une émotion agréable, variant en intensité seulement, mais toujours identique dans sa nature, quel que soit l'objet auquel s'applique l'idée du beau. J'éprouve du plaisir à considérer un bel arbre, une belle action, une belle composition d'art. Un trait d'humanité peut me causer plus de plaisir que tous les trésors d'imagination répandus dans l'Iliade; une belle composition littéraire peut me donner plus de jouissances que la vue du plus beau visage; ou bien une simple fougère, surtout si je la considère comme l'œuvre du grand artiste, peut exciter en moi de plus vifs transports que la façade du palais de Versailles. Tout cela est essentiellement variable, non-seulement chez les individus, mais encore chez le même individu, et dépend d'une infinité de circonstances excessivement mobiles. Mais au fond c'est toujours du plaisir que nous éprouvons, à des degrés différents; et, comme le plaisir ne se définit pas, je ne sache pas qu'il y ait rien de plus à dire là dessus. Aussi bien n'est-ce pas trop sur ce point qu'on dispute.

449. J'arrive à la question : Qu'est-ce que la notion du beau? Les exemples que j'ai cités tout à l'heure ont fait pressentir que je distinguais le beau physique, le beau moral et le beau artistique, ou, en d'autres termes, le beau considéré dans les objets de la nature physique, dans les actes moraux de l'homme et dans ses œuvres d'art.

450. Le beau physique c'est l'ordre dans les êtres physiques, ou un état conforme à leur constitution naturelle. De ce point de vue élevé chacun de ces êtres peut avoir un genre de beauté. Tout est beau en effet dans la création, parce que toutes les parties de la création présentent de l'ordre, de l'harmonie, et révèlent la pensée créatrice. Sur ce point M. Damiron commet les plus incroyables erreurs. Il trouve certains végétaux et certains animaux *hideux*, *sans valeur*, et va même jusqu'à vouloir que l'homme s'applique à en *détruire* les espèces (*a*). Qu'on remarque bien que je ne dis pas que tout est beau au même degré, mais que tout est *plus ou moins* beau. Assurément la tête d'un hippopotame n'est pas aussi belle que celle de l'homme, les formes d'un crapaud aussi gracieuses que celles d'un cheval arabe, la couleur d'un souci aussi attirante que celle d'une rose, la transparence enfin d'un cristal de sel marin aussi pure que celle d'un diamant; mais l'hippopotame, le crapaud, le souci, le cristal de sel marin, sont encore beaux d'une manière absolue, et pour qui sait les regarder. Mais alors, me dira-t-on, selon vous, il n'y aura rien de laid, de hideux dans la nature. Je réponds qu'il y a pour moi quelque chose de laid, de hideux dans la nature, mais que je le fais consister uniquement dans le trouble et le désordre apportés à la constitution naturelle des êtres : ainsi une plaie purulente dans un animal, une déchirure dans la fleur ou la feuille d'un végétal, une cassure dans l'arête cristalline d'un minéral, voilà le laid, à parler d'une manière absolue et philosophique. Je me réserve toutefois d'avance de noter bientôt une grande exception à cette

(*a*) *Cours de philosophie*, tome II, *Morale*, pag. 95, 96 et 101.

règle. Maintenant j'ajoute que, dans le langage ordinaire, qui peut se passer d'une rigueur parfaite, je ne vois pas grand inconvénient à donner, par comparaison, et d'une manière relative, le nom de laid à ce qui est notablement moins beau, à dire, par exemple, que la figure d'un veau, comparée à celle d'un enfant, est laide, et ainsi du reste. Mais alors il faudra que l'on m'accorde aussi que, si Dieu a placé sur d'autres sphères d'autres êtres qui nous soient supérieurs par l'organisation et l'intelligence, le plus beau visage de femme, le regard le plus ravissant, peuvent être dits très-laids comparativement au visage et au regard, si visage et regard il y a, de ces êtres surhumains : c'est-à-dire qu'en définitive on arrive à cette conclusion que, à parler absolument et philosophiquement, tous les êtres naturels, ceux même auxquels le Créateur a départi le moins de beauté, en ont encore assez pour exciter l'admiration, je le répète, de qui sait les regarder. J'ai dit tout à l'heure que la règle par laquelle je fais consister le laid dans le trouble et le désordre apportés à la constitution naturelle des êtres souffrait une exception; c'est lorsque ce trouble et ce désordre sont portés à un tel degré qu'ils annoncent immédiatement l'intervention d'une force surhumaine, comme cela a lieu dans les grandes crises de la nature. Ainsi la tempête qui soulève les abîmes de la mer, l'orage qui déchaîne les éléments, le tonnerre qui déchire les nuées avec fracas, le volcan qui vomit ses entrailles enflammées, les anfractuosités et les cassures gigantesques de la roche primitive, restes encore vivants des immenses cataclysmes du globe; toutes ces choses sont non-seulement belles, mais belles jusqu'au sublime. Pourquoi? Parce que tout aussi bien et mieux encore que les scènes

paisibles et douces de la nature, que l'état normal et ordinaire des êtres physiques, elles révèlent la puissance infinie, elles font éclater sa grande voix, elles portent à l'âme des impressions de mélancolie et de pieuse terreur qui la vivifient et en remontent tous les ressorts.

451. Le beau moral c'est l'ordre dans les actes moraux de l'homme; c'est surtout le bien pratiqué en dehors du devoir rigoureux, et supposant des efforts généreux et pénibles à l'égoïsme. Je rends un dépôt qu'on m'a confié; je remplis fidèlement toutes les clauses d'un contrat : cela est bien; cela est beau aussi, car cela est dans l'ordre. Cependant ces actes de stricte justice ne sont pas communément appelés beaux, quoiqu'ils le soient réellement. Daumesnil répond à Blücher, qui lui offre un million s'il veut livrer Vincennes : « Votre » lettre sera l'unique dot de mes enfans ». Quinze ans plus tard, le même homme répond à une populace furieuse qui lui demande des têtes confiées à sa garde : « Me prend-on pour un lâche? » Dans l'un et l'autre cas, il ne fait que remplir un devoir évident pour quiconque a le cœur bien placé. Mais en présence de quelles épreuves! et c'est là ce qui rend ses refus si admirables. Un enfant, un infirme, un vieillard débile va périr dans les flammes : vous volez à son secours, au risque de perdre la vie. Votre frère souffre : vous vous associez à ses souffrances; vous ne partagez pas avec lui la millionième partie de votre superflu, comme l'égoïste de ce siècle, qui croit accomplir le précepte de la charité en souscrivant avec ostentation, et par une insultante ironie, à une fête au profit des pauvres, mais vous partagez avec lui votre nécessaire, vous condamnant à des privations cruelles, et ne voulant avoir que Dieu pour

témoin. Tout cela n'est plus seulement beau, mais sublime, et personne ne le conteste. Pour le beau moral, comme pour le beau physique, il y a évidemment des degrés, et, de même qu'en physique, le désordre en morale constitue le laid. Notons toutefois cette différence que jamais le mal ou le désordre moral ne peut être voulu directement ni pour aucune fin par la sagesse suprême, et qu'ainsi il ne saurait jamais, même par exception, devenir beau, comme le devient accidentellement le trouble évidemment providentiel que ressent la nature physique dans ses grandes crises. Je parle du mal moral en lui-même bien entendu, et non pas encore de son expression.

452. Le beau artistique c'est l'expression ou la reproduction vraie du beau, soit physique, soit moral, par les divers moyens qu'emploient les arts humains, par les couleurs, le relief des formes, les sons, la parole, etc. On pense bien que je ne veux point parcourir le vaste champ qui s'ouvre ici devant moi; quand je le voudrais, je n'aurais pas les forces nécessaires pour cela. Aux artistes de traiter *ex professo* et d'une manière complète des principes spéciaux des divers arts, de leurs ressources, de leurs secrets et de tous les détails qui s'y rattachent; à la philosophie de fournir seulement les principes généraux qui servent de base à la théorie de l'art considéré du point de vue le plus élevé. Le beau, soit physique, soit moral, exprimé avec vérité, voilà donc l'objet des arts. Maintenant qu'on ne s'y trompe pas, expression vraie ne signifie pas seulement fidèle reproduction des diverses individualités qu'offre la nature. Sans doute le peintre qui retrace sur la toile l'image d'une réalité vivante, le poète qui décrit, l'orateur qui narre, sont artistes; mais

ils le sont surtout lorsque des traits propres aux individualités existantes ils se composent un ensemble, un tout imaginaire, ils se créent des êtres qui n'existent pas comme individus, mais qui sont pourtant la personnification des caractères généraux des êtres de la nature. C'est surtout le beau moral que les arts, ceux même qui semblent avoir plus particulièrement pour objet de retracer les formes matérielles, veulent exprimer : un peintre, un statuaire qui ne s'attacherait qu'à la forme inanimée, quelque habile qu'il pût être d'ailleurs, serait un artiste d'un bien mince mérite auprès de celui qui, ayant fait une étude approfondie des traits délicats par lesquels les divers sentiments de l'âme se traduisent extérieurement, sait donner de la vie à la matière, et la faire parler et agir. Puisque le beau moral est le bien même dans les actes moraux de l'homme, il s'ensuit qu'un poète, qu'un peintre, est, au moins au moment où il fait œuvre d'artiste, et par l'imagination, homme de bien, et que la définition *vir probus dicendi peritus*, que Cicéron donne de l'orateur, pourrait s'appliquer à tout artiste, en se modifiant ainsi: *vir probus exprimendi peritus*. Il s'ensuit encore que les arts ne procurent pas seulement de nobles et délicates jouissances, mais qu'ils sont, par leur nature, destinés à moraliser les hommes. Lorsqu'ils ne produisent plus ce résultat, c'est que tout est profondément altéré et corrompu. J'ai dit que le beau artistique consistait dans l'expression du beau, soit physique, soit moral. Il semblerait alors que les arts devraient s'interdire la reproduction du laid. Il n'en est rien pourtant. L'expression vraie du laid, du hideux même, soit physique, soit moral, est au contraire pour les arts une source abondante d'intérêt, un moyen puissant de succès. Mais prenons garde de commettre ici

une erreur fort commune aujourd'hui, et féconde en déplorables résultats. Les arts ne reproduisent pas le laid pour lui-même, car la vue du laid excite un sentiment pénible, et les arts sont destinés à plaire; mais ils reproduisent le laid afin de mieux faire ressortir le beau par le contraste. La dissonance appelle, fait désirer et mieux goûter l'accord. Donneriez-vous le nom d'artiste à un musicien qui, après une série de dissonances, vous laisserait là attendant l'accord qui doit mettre fin aux tortures de votre oreille, ou bien seulement qui prodiguerait outre mesure les dissonances, en sorte que la somme des douleurs qu'il vous ferait subir dépassât de beaucoup celle de vos rares plaisirs? Pourquoi donc jugeriez-vous autrement un poète par exemple? Est-ce qu'il lui va mieux, à lui qui a une origine divine, de n'affectionner, de ne rechercher, de ne goûter que le hideux, de vous faire assister perpétuellement à des spectacles nauséabonds? Je ne suis pas assurément de ceux qui refusent d'élargir les voies au génie, qui veulent l'enchaîner par des règles mesquines et stériles, qui prétendent enfin que toutes les formes de l'art sont épuisées, et que nous n'avons rien de mieux à faire que de nous traîner sur les traces de nos devanciers ; mais je suis encore moins de ceux qui rompent en visière avec les principes éternels de la raison et du goût, qui paraissent ne respirer à l'aise que dans l'atmosphère des débauches de l'esprit, qui ne prisent que le fantastique, l'extraordinaire et le bizarre, et dont le sens artistique, hébêté par les excès, ne peut plus être réveillé que par les excitations enivrantes de l'orgie. La philosophie désavoue de pareils artistes, non-seulement au nom du goût, mais encore au nom des mœurs publiques, qu'ils dégradent tous les jours davan-

tage. On voit que, sous plusieurs rapports, cette dissertation sur le beau, à laquelle il est temps de mettre fin, appartient à la morale.

---

453. Prétendre avec Rousseau que les sciences, les lettres et les arts dépravent l'homme, c'est prétendre quelque chose de manifestement absurde. En droit cette thèse n'est pas soutenable; elle ne l'est pas davantage en fait. Quand on aura établi une longue nomenclature des abus de la science pour conclure ensuite contre elle, on n'aura fait qu'un sophisme; car on abuse de la science comme de toutes les meilleures choses.

454. Il y a, je l'ai avoué déjà, dans la vie des peuples, des époques où la corruption semble croître dans la proportion des lumières. Cela ne veut point dire que la science soit la cause de la corruption; car, s'il en était ainsi, la vertu et la science seraient incompatibles, et l'expérience prouve le contraire : les peuples les plus ignorants et les plus barbares seraient les plus vertueux et auraient les mœurs les plus pures; mais on trouve souvent une grande dépravation là où règne une grande ignorance. La corruption n'est donc pas produite par la science; il faut donc aller chercher sa cause ailleurs.

455. Lorsqu'un peuple se corrompt en s'éclairant, une des principales causes de ce désordre est l'affaiblissement progressif du sentiment religieux : cela arrive surtout à ces époques critiques où les anciennes croyances, par des raisons que je n'ai pas à examiner ici, ont perdu leur autorité, et n'exercent presque plus aucune influence sur la vie des populations. Alors, par une conséquence inévitable, le sentiment moral s'affaiblit également, et

ce mal va croissant si les institutions sociales, appliquées exclusivement à des intérêts matériels, ne font rien pour la réforme des mœurs.

456. Une autre cause de corruption est le débordement du luxe. La contagion gagne, des classes de la société où se trouvent concentrées toutes les richesses, jusqu'à la multitude, qui n'a pour partage qu'une affreuse misère. Dans tous les rangs se manifeste une avidité effrénée de plaisirs et de jouissances. La fortune devient l'objet unique de toutes les recherches, parce qu'elle est devenue le mobile universel : l'ardeur avec laquelle on se précipite dans les voies qui y conduisent ressemble à un véritable culte. Alors tout s'altère, tout se dénature. Les beaux-arts, qui devaient exciter et nourrir les sentiments généreux, les affections nobles, se dégradent jusqu'à se mettre au service des passions les plus basses; on va demander à la science elle-même de nouveaux moyens de dépravation.

457. Enfin le désordre vient souvent de l'imprudence ou de l'inhabileté des hommes chargés de gouverner les autres. Tantôt en effet, au lieu de se mettre à la tête du mouvement intellectuel pour lui imprimer une sage direction, ils s'en effraient au contraire, se croient obligés de lutter contre, veulent arrêter tout court un fleuve grossi par les siècles, qui, pour couler paisiblement, ne demandait qu'un lit et des digues, et le forcent ainsi à déborder çà et là, et à porter au loin ses ravages (*a*).

(*a*) « Les inconvénients des lumières ne sont évités que par un
» plus haut degré de lumières. Il y a deux routes à prendre en
» toutes choses : retrancher ce qui est dangereux, ou donner des
» forces nouvelles pour y résister. Le second moyen est le seul

Tantôt au contraire ils se mettent à offrir des lumières à la multitude, sans s'occuper en même temps de la rendre plus morale. Assurément il est bon et louable en soi d'ouvrir des écoles au peuple ; mais c'est une pernicieuse erreur que de croire qu'après cela on n'a plus rien à faire pour lui. La philosophie doit le dire, aujourd'hui que paraît s'accréditer l'opinion contraire, les lumières par elles-mêmes ne rendent pas honnête homme, puisque, encore une fois, il y a des hommes qui sont en même temps très-éclairés et fort immoraux : le peuple des villes, et surtout des grandes villes, est certainement plus éclairé que le peuple des campagnes; ce qui ne l'empêche pas d'être plus immoral. Si, au sortir des écoles, les enfants du peuple retrouvent votre société actuelle avec ses mœurs et ses institutions, ils n'en seront pas moins, pour savoir lire et compter, exposés de toutes parts à la contagion du vice.

Telles sont, si je ne me trompe, les véritables causes de la corruption. Mais, de même que la science est par elle-même impuissante à remédier au mal, de même il est absurde de le lui attribuer directement.

458. Il sera facile maintenant de répondre à ces hommes aveugles ou égoïstes qui se déclarent ennemis des lumières, prétendant que les peuples deviennent plus difficiles à gouverner à mesure qu'ils s'éclairent. Si l'on compare un peuple éclairé, mais corrompu, à un peuple ignorant, mais de mœurs pures, sans aucun doute le

» qui convienne à l'époque où nous vivons ; car l'innocence ne » pouvant être de nos jours la compagne de l'ignorance, celle-ci » ne fait que du mal. » (Mme de Staël, *De l'Allemagne*, tome I, Ire partie, chap. 6, édit. de 1835.)

premier sera plus difficile à gouverner que le second. Mais ce n'est pas ainsi que la question doit être posée; voici comment elle doit l'être : en supposant toutes choses égales d'ailleurs, un peuple éclairé sera-t-il plus facile à gouverner qu'un peuple ignorant? Je n'hésite pas à répondre que oui. La raison en est simple : il appréciera mieux l'ordre, et comprendra mieux les moyens de l'obtenir; il se prêtera avec plus d'empressement à l'action du pouvoir, si cette action s'exerce justement et sagement; il sera plus en garde contre les insinuations perfides des ambitieux. Les anarchistes, qui spéculent sur le désordre, ne trouveront point de dupes; un concert unanime bénira les bienfaits du pouvoir, et ce genre d'hommage vaut bien autant apparemment que le mutisme effrayant d'un troupeau d'esclaves.

---

459. Ce n'est pas assez de travailler au perfectionnement de l'intelligence, il faut encore épurer les affections du cœur. L'expérience nous apprend que, si les sentiments naturels ne sont pas réglés par la raison, ils tendent sans cesse à franchir les bornes, et dégénèrent en passions. L'amour de soi est un sentiment naturel; s'il est désordonné, il conduit bientôt aux calculs abjects de l'égoïsme. Le penchant qui rapproche les sexes est légitime en soi; s'il n'est dirigé par une raison sévère, quels effroyables désordres de mœurs n'introduira-t-il pas dans une société policée où mille séductions dénaturent ce penchant, et tendent sans cesse à l'égarer? Le droit naturel nous impose donc l'obligation d'empêcher les passions de naître, ou de les réprimer si nous les avons déjà laissées naître.

460. — Si l'on ôte les passions du cœur de l'homme, il ne se fera plus rien de grand.

— Sans doute un homme apathique ne fait rien de grand ; il est incapable d'exécuter ce qu'il y a de difficile dans la pratique de la vertu. Loin donc d'empêcher l'homme de se porter avec force et avec enthousiasme vers le bien, il faut au contraire l'y exciter. Mais alors les sentiments qu'on suppose dominés par la raison ne sont point des passions; ou, si on leur donne ce nom, il n'y a plus là qu'une dispute de mots, et il suffisait de s'entendre. Il demeure toujours vrai que les sentiments déréglés, que j'appelle et qu'on appelle ordinairement passions, ne sauraient mener à la vertu, et qu'ainsi il est de notre devoir de leur faire une guerre continuelle.

461. — On n'aurait plus à redouter les désordres des passions si l'on avait soin d'établir entre elles une juste harmonie.

— Des passions mises en harmonie ne seraient plus des passions; si vous les modérez, si vous en ôtez l'excès, il ne reste plus que les penchants naturels. L'objection renferme donc un non-sens. Ce ne sont donc pas les passions qu'il faut mettre en harmonie, mais les penchants naturels, pour les empêcher de dégénérer en passions.

---

462. Le droit naturel, en nous imposant l'obligation d'empêcher les passions de naître, nous impose par là même celle d'éviter tout ce qui les fait naître ou leur fournit un aliment. En préconisant l'excellence des beaux-arts j'ai été forcé de reconnaître que l'homme en abusait ; c'est ici le lieu d'examiner quelle est leur influence sur les mœurs. Il serait trop long d'entrer dans des détails

relatifs à chacun d'eux : je me contenterai de parler du théâtre, qui occupe la plus grande place dans l'histoire esthétique des peuples civilisés, et qui, én empruntant les moyens de presque tous les arts, semble les mener à sa suite. La question de l'influence du théâtre sur les mœurs a souvent appelé l'attention des moralistes. Rousseau a dit sur cette matière de grandes vérités dont il a, selon sa coutume, compromis le succès par des exagérations. Quelques personnes proscrivent le théâtre absolument, comme une invention détestable en elle-même. Cette polémique passionnée ne saurait être à notre usage. J'examinerai deux choses fort distinctes, savoir quelle influence le théâtre peut et doit, de sa nature, exercer sur les mœurs, et quelle influence il exerce de fait.

463. L'homme a besoin de délassements, l'usage de ses facultés physiques et intellectuelles étant nécessairement très-borné : ce n'est qu'à cette condition qu'il peut remplir les devoirs nombreux et pénibles que lui imposent la nature et la société. Mais, si je veux la fin, je serai difficile sur le choix des moyens ; si je demande pour l'homme des délassements, j'exigerai qu'ils soient de nature à tourner à son véritable profit. En plaidant la cause de l'humanité, à Dieu ne plaise que je vienne défendre les intérêts des passions et des vices ! Oui, je veux pour l'homme des plaisirs, mais des plaisirs que la vertu puisse avouer.

464. Elle fut grande et féconde la pensée de celui qui, le premier, imagina de réunir les hommes dans la même enceinte pour les instruire en les amusant ; il connaissait bien le cœur humain en voilant ainsi le sérieux de la leçon des formes enchanteresses du plaisir, et en semant quelques fleurs sur la route qui conduit au bien. Le théâtre peut, de sa nature, faire naître, nourrir et

exalter toutes les vertus sociales et privées. En général un grand concours d'hommes dispose à ces émotions expansives, à ces mouvements rapides et communicatifs qui acquièrent un si haut degré d'énergie quand ils sont éprouvés par des masses. Cette exaltation de sensibilité, quels salutaires effets ne lui fera-t-on pas produire si elle est habilement dirigée vers son véritable but, l'amélioration morale! Dans ce moment où les cœurs sont ouverts à de si douces impressions, représentez à ce peuple les grandes et nobles actions de ses ancêtres, les généreux sacrifices, les sublimes efforts de ceux à qui il doit sa liberté, ses lois, ses institutions. Ne vous semble-t-il pas que de pareils exemples vont enivrer toutes les âmes d'un saint enthousiasme? Descendez de ces hauteurs aux occupations paisibles de la vie commune. Représentez, non plus des vertus publiques, mais celles de la vie domestique et privée, qui, pour être plus ignorées, n'en exigent peut-être que des efforts plus constants et plus sublimes. Chacun trouvera désormais dans ses devoirs de père, d'époux, de fils, d'ami, une source d'inépuisables jouissances. C'est ainsi que je conçois que la scène puisse améliorer notre cœur en nous amusant. Mais qu'elle nous présente des modèles tels que les comporte notre nature; qu'elle ne nous transporte pas au milieu d'un ordre de choses factice et qui n'ait de réalité que dans une imagination délirante; qu'elle ne soit ni en deçà ni au-delà de la vérité, parce que, une fois l'esprit égaré, le cœur est sans règle et sans frein. Sous ce rapport, l'intérêt de la morale est étroitement lié avec celui du goût purement littéraire. Tous se dispensent d'imiter les modèles qu'on leur présente lorsqu'ils sont exagérés et qu'ils dépassent les forces humaines; tous se dispensent de se faire l'ap-

plication des vices et des ridicules lorsqu'ils sont outrés et qu'ils n'appartiennent à personne. En regard de la vertu que vous offrirez pour modèle, et pour en mieux faire ressortir le prix, faites apparaître le vice ; mais n'épargnez ni les traits les plus vigoureux, ni les couleurs les plus fortes, afin de le rendre digne d'une haine énergique. Si, comme tant de coupables écrivains, vous prostituez votre talent en rendant le vice *aimable*, en le revêtant de formes séduisantes et délicates, vous abjurez le plus noble ministère pour descendre au plus vil de tous ; vous insinuez dans tous les cœurs un poison d'autant plus funeste qu'on le savoure comme un breuvage doux et bienfaisant. Ecrivains, voulez-vous qu'on honore votre profession? Comprenez-en toute la dignité; honorez-la vous-mêmes. Ce génie dont vous doua la divine munificence, faites-le servir à rendre vos semblables meilleurs et plus heureux : tout autre usage vous fait déchoir du haut rang où vous étiez appelés.

465. En essayant de démontrer que le théâtre, s'il était ce qu'il doit être, exercerait une salutaire influence sur les mœurs, je ne me suis point dissimulé que je heurterais peut-être quelques esprits préoccupés. A mon sens, les idées religieuses sympathisent parfaitement avec une institution qui est fondée sur ce qu'il y a de plus intime dans notre nature, et qui peut être pour ces mêmes idées un auxiliaire puissant. Mais ce n'est point de ce côté que me viendra le plus grand nombre de contradicteurs. J'ai maintenant à remplir une tâche plus difficile ; car je sais que je vais heurter, dans ce qui me reste à dire, des préjugés plus répandus et non moins opiniâtres. Il me serait facile d'avoir recours à ces petits ménagements au moyen desquels les demi-

vertus, si communes aujourd'hui, savent composer avec le mal; mais je préfère le bon témoignage de la conscience.

Quelle influence le théâtre exerce-t-il de fait sur les mœurs?

466. Dans les beaux temps des républiques de la Grèce, le théâtre eut, presque dès son principe, un caractère étonnant de grandeur et de moralité; mais, à mesure que la liberté fit place à la tyrannie, à mesure que les richesses, le luxe et tous les vices qu'il traîne à sa suite, altérèrent la pureté et l'austérité des mœurs primitives, le théâtre perdit insensiblement son premier caractère. La comédie surtout hâta les progrès de cette décadence, et, changeant de destination, elle devint un foyer de corruption. En imitant le théâtre des Grecs, les peuples de l'Europe moderne en ont surtout emprunté les vices, auxquels plus tard ils joignirent les leurs. Je n'ai pas besoin d'avertir que je n'envisage point ici la question sous le rapport de la critique littéraire, mais seulement sous celui de la moralité. Or, sous ce dernier rapport, je pense que le théâtre, tel qu'on l'a fait, et en mettant à part le petit nombre de pièces qui font exception, et qui me semblent réunir les conditions qu'une saine morale peut exiger, exerce, à tout prendre, une influence funeste sur nos mœurs.

467. Communément la tragédie guinde nos sentiments, et nous transporte dans un ordre de choses qui n'a point ou presque point d'applications à la vie commune et pratique. Trop souvent le vice, le crime même y apparaît avec éclat, et entouré d'un cortége brillant de qualités qui appellent sur lui l'intérêt, et lui ménagent d'avance son pardon. Je lui reprocherai surtout d'exciter et de

mettre continuellement en action la frénésie du suicide.

468. Mais, par la raison même que la tragédie s'éloigne de l'ordre ordinaire, j'avouerai volontiers que le mal qu'elle fait chez les modernes n'est presque rien auprès de celui que font la comédie, le vaudeville et l'opéra. C'est ici surtout que la morale doit faire entendre des plaintes amères. J'en appelle à la bonne foi de tous les esprits à qui les intérêts sacrés de la vertu sont chers: qu'ils disent si les préceptes de la plupart de nos comiques, si les exemples qu'ils placent sous nos yeux ne sont point immoraux. La foi conjugale, le plus saint, le plus respectable des liens, celui qui resserre les intérêts les plus précieux de la vie humaine, y est constamment tournée en ridicule, indignement outragée. — Vous oubliez que le théâtre copie les mœurs données, qu'il ne les fait pas; qu'au contraire les mœurs, dont il est l'expression, le font ce qu'il est. — A la vérité le théâtre copie les mœurs données, mais il réagit fortement sur elles; il les façonne et les modifie tout en paraissant en recevoir ses lois : il peint les vices de la société; mais, au lieu de les corriger, comme il est essentiellement appelé à le faire, il les peint de manière à en éterniser l'empire. — Mais au moins ne nierez-vous pas qu'il corrige les ridicules. — A la bonne heure : c'est presque son seul but maintenant. Mais, s'il nous ôte nos ridicules en nous laissant nos vices, et en nous en donnant d'autres que nous n'avions pas, le beau profit que nous trouvons à cet échange! Un honnête homme ridicule ne vaut-il pas mieux que ce méchant ou ce roué *si poli, si charmant, si aimable*, pour me servir un instant de votre doucereux jargon? Oui, le théâtre corrige les ridicules; mais il devrait faire mieux. On pourrait traduire tout

son code de morale en ces deux mots : Hommes civilisés, soyez vicieux tant qu'il vous plaira, mais ne soyez pas ridicules. — Voulez-vous donc ôter à notre comédie, à notre vaudeville leur gaieté et leur enjouement? — Tant s'en faut qu'au contraire je pense qu'une comédie ou un vaudeville qui ressemblerait à un traité de morale serait une œuvre fort ridicule et fort déplacée. Le théâtre doit distraire et délasser en instruisant; mais, pour amuser, faut-il donc démoraliser? Rien n'est moins gai que le vice; son rire sardonique est tout ce qu'il y a au monde de plus disgracieux. Il n'y a que celui dont l'âme est droite et pure qui sache combien la bonne et franche gaieté rafraîchit les sens, épanouit le cœur, répare toutes les forces physiques et morales épuisées par le travail.

Résumant toutes les considérations qui précèdent, je conclus que le théâtre peut et doit, de sa nature, exercer une heureuse influence sur les mœurs, mais qu'il en exerce de fait une très-funeste. Faut-il donc le proscrire? Non : il faut le réformer. Mais le génie seul, et le génie recevant ses inspirations de la plus pure vertu, aura mission pour cela. Attendrons-nous long-temps encore cette réforme?

---

469. J'ai démontré, dans ce chapitre, qu'il y avait pour l'homme une obligation naturelle de veiller à la conservation de son corps, et de travailler à son perfectionnement intellectuel et moral. Or du devoir de veiller à la conservation de son corps naissent le droit de légitime défense, et celui de s'approprier par son travail les moyens de soutenir sa vie physique. Dans l'état sauvage, ces droits sont sans cesse en péril; ce sont aussi ceux

pour lesquels l'ordre civil fait le plus de frais. Mais il semble trop souvent que, lorsque la société a protégé la vie et la propriété de ses membres, elle ne leur doive plus rien. Du devoir de travailler à son perfectionnement intellectuel et moral naît pour l'homme le droit de disposer de ses facultés intellectuelles et de maintenir son indépendance morale. De ce droit-là l'état social a pris jusqu'ici fort peu de souci : et pourtant il est au moins aussi précieux que celui de respirer et de manger; car c'est de l'exercice de ce droit que l'homme tire sa plus grande dignité; c'est par là qu'il travaille le plus efficacement à rapprocher le terme de ses sublimes destinées.

CHAPITRE VI.

DEVOIRS DE L'HOMME CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC SES SEMBLABLES. DROITS QUI EN SONT LA CONSÉQUENCE.

470. L'HOMME est-il fait pour vivre avec ses semblables? Etrange question! Elle a été faite cependant. La philosophie, qu'on charge d'y répondre, a ici, avouons-le , une tâche presque puérile à remplir.

471. A quelle époque de sa vie l'homme peut-il vivre autrement que par ses semblables et avec ses semblables? Dans l'enfance et la vieillesse, pourra-t-il se passer de leur secours? Jeune homme, supposez-le privé de toute espèce d'enseignement et de culture intellectuelle, et dites s'il diffèrera de la brute autrement que par les formes de son corps. Homme fait, un penchant naturel l'unit à la femme, avec laquelle il faut qu'il vive *au moins* pendant le temps nécessaire pour élever les enfants qu'il en reçoit, puisque telle est notre constitution organique que l'enfant, pendant plusieurs années, ne peut se suffire à lui-même, et que la femme ne peut sans assistance pourvoir à tous les soins de l'enfantement, de l'allaitement, etc. Il n'en est pas ainsi chez la brute, parce qu'elle est pourvue d'un instinct beaucoup plus sûr, et parce que son organisation, plus grossière et plus imparfaite, arrive en beaucoup moins de temps à son entier développement. Faut-il pour cela que notre espèce jette un œil d'envie sur les autres? Non assurément; car c'est précisément de ces nécessités et de ces besoins auxquels notre espèce

seule est assujettie que résultent les premiers et les plus précieux liens de la sociabilité. Il est vrai que ces besoins augmentent à mesure qu'une vie plus artificielle dénature la constitution primitive ; mais ils subsistent encore, quoiqu'à un plus faible degré, chez les sauvages mêmes.

472. La plupart des facultés dont l'homme est doué ne peuvent s'exercer que dans la société de ses semblables. C'est là seulement que les affections bienveillantes, qui lui causent tant de jouissances, trouvent un aliment. Cet instinct de sociabilité nous distingue surtout de la brute, quoiqu'elle n'en soit pas entièrement privée.

473. — La réunion des hommes en société produit cette inégalité des conditions que repousse la nature.

— L'inégalité des conditions ne résulte pas de la réunion des hommes en société, mais de la force des choses. N'y a-t-il pas naturellement une inégale répartition des dons, soit physiques, soit surtout intellectuels? Le fils naît-il l'égal de son père? Ces inégalités natives en entraînent nécessairement d'autres dans les diverses conditions sociales. Bien plus, sans cette inégalité de conditions, on ne voit pas ce que serait la vie humaine, qui repose tout entière sur la diversité des rapports qui en résultent. Il faut ne rien comprendre du tout aux voies admirables de la Providence pour rêver une égalité absolue qui, par son uniformité et sa monotonie, introduirait l'immobilité et l'inertie dans ce monde, qui doit être essentiellement actif.

---

474. L'homme a des devoirs à remplir envers ses semblables, en tant qu'il est homme, ou en tant qu'il est

membre de la société domestique ou politique. Je l'envisagerai successivement sous ces deux rapports.

475. Les devoirs de l'homme envers ses semblables, en tant qu'il est homme, dérivent de ces deux axiomes: *Fais à autrui ce que tu voudrais raisonnablement qu'on te fît. Ne fais point à autrui ce que tu voudrais raisonnablement qu'on ne te fît point.*

Du premier de ces axiomes découlent la bienfaisance et la fidélité à ses engagements.

476. Bienfaisance. Nous attendons raisonnablement les secours de nos semblables lorsque nous en avons besoin. C'est donc un devoir pour nous de secourir l'indigent, de soulager le faible, d'instruire l'ignorant, de consoler celui qui est dans l'affliction. C'est à la prudence à régler la distribution et l'ordre des bienfaits, en ayant égard et à nos moyens, et aux relations que nous avons avec les hommes, et à la nature de leurs besoins : si ces besoins sont pressants, nous devons prendre, pour les soulager, même sur notre nécessaire; le plus ordinairement il peut suffire de prendre sur notre superflu. Dans tous les cas, et quel que soit le bienfait, il doit être accordé de bon cœur et avec ces manières prévenantes, délicates, polies même qui épargnent à celui qui en est l'objet le sentiment toujours pénible de sa dépendance. Trop souvent la rudesse des formes qui accompagnent un service le fait acheter plus cher qu'il ne vaut : il y a un art de donner sans humilier que bien peu d'hommes connaissent. Lorsque nous faisons le bien, que ce ne soit point surtout dans l'intention d'attirer les regards: le misérable plaisir qu'y trouverait notre vanité acquitterait presque tout le prix de nos bienfaits.

477. Les devoirs de bienfaisance ne donnent pas,

comme la plupart des autres devoirs envers nos semblables, le droit, de la part de celui qui en est l'objet, de nous contraindre à leur exécution, mais seulement celui de la demander; car, en pareil cas, le droit de contraindre entraînerait des désordres bien plus graves que celui auquel il porterait remède : ils n'en sont pas moins, pour cela, des devoirs rigoureux et parfaits. Quelques moralistes ont cru, par cette raison, pouvoir les appeler *imparfaits :* je ne comprends pas ce que seraient des devoirs imparfaits, c'est-à-dire des devoirs qui ne seraient pas des devoirs.

478. Fidélité a ses engagements. Sans cette condition, la défiance et le trouble remplaceront la confiance et le bon accord qui doivent présider aux relations humaines, et la société ne sera bientôt plus qu'un vaste théâtre de désordre.

479. Les engagements, les conventions par lesquelles les hommes s'obligent les uns envers les autres, ne sont valides que lorsqu'il y a consentement de la part des contractants : or ce consentement doit réunir certains caractères. Les contractants doivent être capables d'apprécier les conséquences de leur engagement, et par conséquent doivent jouir de l'usage de la raison : ils doivent surtout avoir le plein exercice de leur liberté (*a*);

(*a*) Voici, sur ce point, quelques dispositions très-sages de notre droit positif :

« La violence exercée contre celui qui a contracté l'obligation
» est une cause de nullité, encore qu'elle ait été exercée par un
» tiers autre que celui au profit duquel la convention a été faite.
» Il y a violence lorsqu'il y a des actes de nature à faire impression
» sur une personne raisonnable, et à lui inspirer la crainte d'ex-
» poser sa personne ou sa fortune à un mal considérable et pré-

car il est clair qu'un consentement arraché par la contrainte n'est plus un consentement. La convention serait nulle encore si le consentement avait été donné par suite d'une erreur qui affectât la substance même du contrat, ou s'il avait été surpris par la fraude d'un des contractants, qui alors ne pourrait évidemment pas fonder un droit sur une injustice.

---

480. De l'axiome *ne fais point à autrui ce que tu voudrais raisonnablement qu'on ne te fît pas* résulte l'obligation de s'abstenir de tout ce qui nuit à nos semblables. Celui-là est donc coupable qui trompe l'ignorant, ou qui corrompt le faible par le mauvais exemple qu'il lui donne; celui-là encore est coupable qui porte atteinte à la vie ou à la propriété de son semblable.

On me dispense de démontrer que le meurtre est un crime horrible.

481. Mais nous pouvons être placés dans le cas de légitime défense; alors sans contredit, s'il est impossible de défendre autrement notre vie, il nous est permis de tuer un injuste agresseur. Lorsque nous ne pouvons pas invoquer la force publique, nous devons user du seul moyen de conservation qui soit à notre disposition; en

---

» sent; on a égard en cette matière à l'âge, au sexe et à la condi-
» tion des personnes. La violence est une cause de nullité du con-
» trat, non-seulement lorsqu'elle a été exercée sur la partie con-
» tractante, mais encore lorsqu'elle l'a été sur son époux ou sur
» son épouse, sur ses descendants ou ses ascendants. La seule
» crainte révérencielle envers le père, la mère, ou un autre as-
» cendant, sans qu'il y ait eu de violence exercée, ne suffit point
» pour annuler le contrat. » (*Code civil*, art. 1111-1114.)

repoussant la force par la force nous exerçons un droit évident, et par conséquent nous restons dans l'ordre.

482. Les barbares du nord, et, à leur exemple, nos aïeux, qui allèrent jusqu'à associer la Divinité à leur folie, avaient recours au duel pour venger et réparer les injures.

483. La cause du duel est aujourd'hui définitivement jugée au tribunal de la raison. Si le suicide et l'homicide commis sans nécessité sont des crimes, c'est une conséquence rigoureuse qu'il soit criminel aussi de s'exposer sans nécessité au danger manifeste de perdre la vie, et surtout de l'ôter à son semblable; or ceux qui engagent un duel encourent librement et sans vraie nécessité l'un et l'autre danger.

484. Un des plus grands bienfaits de la civilisation est de faire respecter ce principe conservateur, qu'il n'est permis à aucun membre d'une société, excepté dans le cas de nécessité, de se constituer juge dans sa propre cause, et de se rendre justice à lui-même. Or le duel est le mépris manifeste de ce principe. C'est donc une grande monstruosité dans l'ordre intellectuel que, après avoir fait une guerre à outrance aux préjugés, nous en ayons conservé un des plus funestes; qu'au XIX[e] siècle, au milieu d'une civilisation si avancée, nous retenions encore une coutume insensée que des barbares nous ont apportée de leurs forêts. Il faut convenir cependant que presque toutes les sociétés modernes s'aperçoivent de ce désordre, et qu'elles s'agitent pour y trouver un remède (*a*).

(*a*) Les Etats-Unis d'Amérique ont adopté, en 1828, un bill par lequel le duel est déclaré meurtre, et puni comme tel. La même année les états-généraux des Pays-Bas ont voté des dispositions

485. — Un homme de cœur ne saurait consentir à la perte de son honneur; or il est des circonstances où l'honneur exige qu'on porte ou qu'on accepte une défi.

— On suppose sans fondement que l'honneur est un

---

pénales qui punissent les divers cas de duel d'emprisonnement ou de bannissement. En 1830 le gouvernement français a présenté aux chambres un projet de loi répressive contre le duel. Enfin la section criminelle de la cour de cassation a rendu, le 22 juin 1837, un mémorable arrêt qui assimile complètement l'homicide commis en duel aux autres homicides; et, tout récemment, dans un arrêt du 15 décembre suivant, la même cour suprême, toutes les chambres réunies, a maintenu la même doctrine. Ces arrêts, qui valent encore mieux que rien en ce qu'ils préviendront peut-être quelques duels par la crainte de l'action judiciaire, accusent hautement l'immorale inaction du pouvoir législatif, et sont loin de remédier au mal. Dans l'état actuel de nos mœurs et de notre législation pénale, des jurés oseront-ils envoyer un honnête homme à l'échafaud parce qu'il aura appelé en duel un misérable qui aura séduit sa femme ou sa sœur? L'action judiciaire dégénérera en vaine représentation, suivie ordinairement d'un scandaleux acquittement: impossible donc, du moins avec nos idées et nos mœurs actuelles, de soumettre au droit commun l'homicide commis en duel. Jusqu'ici ou l'on n'a rien fait contre le duel, ou l'on a voulu faire l'impossible, ce qui revenait au même. C'est un crime incontestablement, et il faut lui appliquer des peines sévères, mais cependant des peines que les juges puissent décerner. Si l'on veut sérieusement le combattre, il faut le soumettre à une législation particulière. Je ne m'amuserai pas, comme on le pense, à discuter les innocents systèmes qui éclosent tous les jours depuis que ce sujet est à la mode. L'idée sommaire du mien est fort simple. Je reléguerais le duelliste, par jugement de la justice ordinaire du pays, qui suffit parfaitement à cette tâche, dans une prison *spéciale*, et pour des temps plus ou moins longs selon les divers cas. Mais en même temps je m'appliquerais à ôter au duel plusieurs de ses prétextes actuels par une législation plus complète, et qui protégeât un peu mieux que celle d'aujourd'hui l'honneur des citoyens et le respect dû aux mœurs. Cela fait, j'attendrais des progrès de la raison publique l'entière abolition d'un *usage* absurde.

bien qu'on puisse nous ravir. Ce bien est au fond de notre conscience; nulle puissance humaine ne saurait y porter atteinte. Le refus de proposer ou d'accepter un duel ne compromet donc pas le véritable honneur d'un homme de cœur. Si l'on veut parler de notre honneur extérieur, de notre considération civile, ce bien est en effet de nature à nous être enlevé, et nous devons veiller à sa conservation tant que nous pouvons le faire par des moyens légitimes. Or il y a des tribunaux institués pour protéger notre considération extérieure. — Le moyen que vous indiquez n'est applicable qu'à certaines injures; mais s'il s'agit d'injures secrètes ou pour lesquelles les lois n'aient pas fixé de peines?—Dans ces cas, il est vrai qu'il n'y a point de satisfaction extérieure à attendre. Cela prouve qu'il y a dans la vie humaine des maux auxquels il n'y a point de remède extérieur, et qu'il faut savoir supporter; mais non pas qu'il soit permis, pour les éloigner, de recourir à des moyens que la raison désapprouve. Au reste le législateur a eu souvent de sages raisons pour décider que telle injure, celle par exemple que vous trouvez dans un sourire ou un mot piquant, ne devait pas être l'objet d'une poursuite judiciaire; et vos passions la jugent assez sérieuse pour que vous alliez répandre le trouble et le deuil dans la société, en arrachant à sa famille ou à ses amis un père, un époux, un ami! Si ce n'est pas là une extravagance, qu'on me dise ce qu'il faudra désormais appeler de ce nom.

486. — Proposez-vous aussi aux militaires cette morale toute philosophique?

— Pourquoi non? La morale vraiment philosophique est la seule qui soit invariable et qui s'adresse à tous. Est-on dispensé d'écouter la raison parce qu'on appar-

tient à telle ou telle condition? Loin que je pense que le duel soit permis aux militaires, je crois au contraire que, toutes choses égales d'ailleurs, il est plus coupable de leur part que de celle des autres citoyens. En effet dans quel but la profession des armes est-elle instituée? D'abord pour maintenir l'indépendance de la patrie, ensuite pour faire respecter l'autorité des lois et protéger la sûreté des citoyens. Lors donc que le guerrier se sert, pour troubler la société, du fer qu'elle-même a mis entre ses mains pour la défendre et y faire régner l'ordre, il est directement infidèle à sa mission et à son devoir spécial. Par cette raison, le duel me paraît, chez les militaires, de plus que chez les autres citoyens, un acte intolérable d'oppression.

---

487. J'ai dit que le droit naturel défendait de porter atteinte à la propriété d'autrui. Voyons quel est le principe de la propriété.

Elle n'a pu être fondée originairement que par la prise de possession du premier occupant. Cette prise de possession, que Rousseau signale comme la source de tous les maux, était nécessaire pour que les vues du Créateur fussent remplies. En effet les productions naturelles d'une terre inculte ne pouvaient nourrir qu'un petit nombre d'individus, qui étaient alors obligés de vivre disséminés sur un grand espace; tandis que la culture et l'industrie, multipliant et améliorant ses productions dans un petit espace, rapprocha les hommes, et les fit arriver à l'état social vers lequel ils tendent de toutes leurs forces. Mais, une fois que le travail eut mis le sol en valeur, il était juste que celui qui lui avait procuré cette valeur se l'ap-

propriât, et qu'on ne pût dans la suite l'en déposséder. Quant aux objets autres que les immeubles, il était juste aussi qu'ils devinssent la propriété de celui qui le premier les avait appliqués à son usage. Je suppose que cette prise de possession, qui a dû nécessairement précéder l'état politique, ne comprenait pas un espace de terrain ou un nombre d'objets meubles hors de proportion avec les besoins et les moyens de culture et de mise en valeur du premier occupant; autrement il eût pu légitimement être dépouillé de l'excédant. Cette dépossession, qui serait un crime dans l'état social, n'était alors qu'un acte de justice, mais aussi était nécessairement accompagnée de tout le déchaînement des fureurs brutales de l'homme sauvage.

488. Les objets qui peuvent devenir la propriété de l'homme sont de diverses sortes : le sol d'abord, puis les minéraux qui sont enfouis dans son sein, puis les végétaux qui en couvrent la surface, enfin les animaux qui vivent sur la terre, dans les airs et au milieu des eaux. L'ensemble de tous ces objets constitue ce qu'on appelle les *choses*, par opposition aux *personnes*, ce dernier terme étant exclusivement affecté à l'être humain. Ce qui fait que les choses peuvent être possédées, c'est que les plus relevées mêmes d'entre elles, les animaux, n'ayant, par leur nature, aucune responsabilité morale (132), ne se possèdent point réellement. Il n'en est pas de même de la personne, qui, ayant un rôle moral à remplir, doit toujours se posséder et avoir la libre conduite d'elle-même. On voit par là que l'homme ne peut jamais devenir la propriété de son semblable. Je reviendrai bientôt sur cet objet en traitant de l'esclavage.

Maintenant comment l'homme doit-il user des choses qui sont devenues sa propriété? Avec sagesse et tempé-

rance. Le législateur humain, qui a bien assez à faire de réprimer les violations ouvertes de la propriété, a été forcé de dire que, à ses yeux, elle était le droit d'user et d'abuser. Mais, dans l'ordre naturel et devant le tribunal de la raison, la propriété n'est que le droit de bien user.

489. La propriété, une fois acquise par la prise de possession et la mise en valeur du premier occupant, se transmet par succession ou par l'effet des contrats.

La succession est testamentaire ou ab intestat.

490. Un homme possède légitimement un bien quelconque. Il peut en user comme il l'entend, pourvu que l'usage qu'il en fait ne nuise pas aux autres. Il peut s'en dépouiller présentement en faveur de quelqu'un; il a également le droit d'en disposer pour un temps futur et déterminé, par exemple pour l'époque qui suivra sa mort, et en se réservant le droit de révoquer cet acte pendant sa vie; c'est-à-dire qu'il a le droit de transmettre sa propriété par testament. Cet acte tire toute sa force de la volonté même du testateur, formellement exprimée; il repose par conséquent sur le droit naturel, et non sur le droit positif, comme l'ont prétendu quelques jurisconsultes. Il est vrai que, en l'absence de tout droit positif, on ne voit pas qui recueillerait l'expression de la volonté du testateur, ni qui la ferait exécuter; mais il suit de là seulement qu'il était nécessaire que le droit positif intervînt pour faire observer le droit naturel, et non qu'il ait fondé la légitimité de la transmission par testament, puisqu'au contraire il la suppose. Il peut arriver cependant que les lois positives mettent des bornes à cette faculté naturelle de tester, comme à celle de contracter. Un père, dans l'état naturel, est tenu de nourrir, d'élever ses en-

fants, et de leur procurer des moyens d'existence, mais il n'est pas tenu de leur léguer ses biens; cependant la loi positive ne lui permet pas d'en disposer, soit par testament, soit par donation entre vifs, en faveur des étrangers, au-delà d'une certaine portion (*a*).

491. Un homme meurt intestat. A qui se transmet la propriété de ses biens? A ses descendants, ou, à leur défaut, à ses ascendants, ou, à défaut des uns et des autres, à ses collatéraux : c'est ainsi que cela s'est pratiqué de tout temps. Cette transmission, dira-t-on, a lieu de fait, de droit positif; mais a-t-elle lieu de droit naturel? Nier que les biens de celui qui meurt intestat appartiennent, de droit naturel, à sa famille, c'est affirmer qu'ils appartiennent au premier occupant. Or il répugne qu'un fils, qui vient de fermer les yeux à son père, puisse voir, même dans l'état naturel, un étranger s'emparer légitimement des biens que ce père a laissés. N'y a-t-il pas des droits et des avantages attachés à cette unité de sang, d'intérêts, d'affections, qui lie tous les membres d'une même famille? Si le défunt n'a pas exprimé formellement sa volonté, ne doit-elle pas être présumée? Ne doit-on pas supposer qu'il préfère les siens aux étrangers, et qu'il veut que sa famille lui succède quand il n'a pas exprimé de volonté contraire? C'est aussi ce qu'a supposé partout le législateur, et il serait trop ridicule de prétendre que toutes les législations, si diverses d'ailleurs, reposent en ce point sur une violation du droit naturel. Du reste je

---

(*a*) Notre code impose cette restriction non-seulement en faveur d'un fils, mais encore en faveur des descendants de tous les degrés, et, à défaut de descendants, en faveur des ascendants. (Art. 913 et suivants.)

conviens volontiers qu'ici, plus qu'en toute autre chose, l'intervention de la loi positive était nécessaire pour assurer ses droits à la famille, et pour régler l'ordre de succession d'après les différents degrés de parenté. A cet égard certaines dispositions de la loi humaine sont seulement de droit positif; quelquefois même elles sont contraires au droit naturel : notre ancienne législation, par exemple, violait l'équité naturelle en déférant à l'aîné de la famille la presque totalité des biens d'un père mort intestat. Cette disposition, qu'on a essayé de ressusciter, n'a pu tenir devant les mœurs et les idées actuelles.

492. La propriété se transmet encore par l'effet des contrats. Les principales espèces de contrats, soit gratuits, soit onéreux, sont : la *donation*, par laquelle on se dépouille de son droit sur une chose pour la transférer gratuitement à une autre personne; l'*échange*, par lequel les parties se donnent respectivement une chose pour une autre; le *prêt*, soit *à usage*, par lequel l'une des parties livre une chose à l'autre pour s'en servir pendant un certain temps, soit *de consommation*, par lequel l'une des parties livre à l'autre une certaine quantité de choses dont on ne peut user sans les consommer, et dont, après un certain temps, il faudra rendre la même quantité, de même espèce et qualité; le *louage*, par lequel l'une des parties donne à l'autre, moyennant un certain loyer ou salaire, l'usage et la jouissance d'une chose, ou de son travail et de son industrie pendant un certain temps; le *dépôt*, par lequel nous donnons en garde à quelqu'un qui s'en charge gratuitement une chose qui nous appartient, pour qu'il nous la restitue en nature aussitôt que nous la lui redemanderons; le *mandat*, par lequel une personne donne à une autre le pouvoir de faire quelque

chose pour le mandant et en son nom; la *société*, par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun leur propriété ou leur travail dans la vue de partager entre elles le bénéfice qui pourra en résulter; le *contrat aléatoire*, dont les effets, quant aux avantages et aux pertes, dépendent d'un événement incertain, comme dans le contrat de rente viagère, le contrat d'assurance, le jeu et le pari (*a*).

493. La donation, l'échange et le prêt de consommation ont pour objet, comme on le voit, de transmettre la propriété même, tandis que le prêt à usage et le louage n'en transmettent que la jouissance temporaire. Le dépôt, le mandat, la société et le contrat aléatoire ne transmettent ni la propriété ni sa jouissance, mais d'autres droits : j'ai cru utile néanmoins de les mentionner en passant.

Il se présente, sur ces diverses espèces de contrats, une infinité de questions dans le détail desquelles il serait trop long d'entrer. Je me contenterai d'en examiner quelques-unes.

494. Lorsque le donataire montre une extrême ingratitude envers son bienfaiteur, la donation est-elle nulle? Si le contrat est sans condition, je pense que le fait d'une extrême ingratitude ne l'annule pas de droit naturel, quelque coupable que soit le donataire; mais je pense aussi que le droit naturel ne s'oppose pas à ce qu'il soit annulé par le droit positif, et qu'il est bon, pour le maintien de l'ordre, qu'il en soit ainsi (*b*).

(*a*) Presque toutes ces définitions sont empruntées à notre Code civil. Je ne dis rien pour le moment du mariage : ce sera bientôt le sujet d'une dissertation spéciale.

(*b*) « La donation entre vifs ne pourra être révoquée pour cause

495. Dans le principe, les hommes échangeaient les unes contre les autres les diverses productions de la terre. On conçoit que ces échanges étaient extrêmement difficiles et incommodes : un homme qui abondait en une espèce de produit, était exposé à chercher long-temps un autre homme qui en eût besoin, et qui abondât précisément en une autre espèce de produit que le premier voulût recevoir en échange. On imagina alors d'attacher une valeur de convention à quelques substances rares, difficiles à altérer et commodes à transporter, telles que l'or et l'argent : cette valeur de convention, et qui représente en tout temps le prix de toutes les autres propriétés, c'est la monnaie. L'invention de la monnaie est une des plus heureuses et des plus utiles : on sait combien elle facilite les divers échanges du commerce ; et c'est au commerce et à l'industrie que nous sommes redevables de toutes les commodités de la vie. On a dit que, si la monnaie rendait de bien grands services, c'était elle aussi qui faisait les avares, etc. Non, elle ne fait point les avares ; car il y avait des avares long-temps avant qu'on imaginât de se servir de la monnaie. Il est possible qu'aujourd'hui elle offre à l'homme cupide un moyen plus facile de se livrer à sa passion détestable ; mais c'est un faible mal auprès des immenses avantages que les autres hommes en retirent.

» d'ingratitude que dans les cas suivants : 1° Si le donataire a attenté à la vie du donateur ; 2° s'il s'est rendu coupable envers » lui de sévices, délits ou injures graves ; 3° s'il lui refuse des ali» ments. » (*Code civil*, art. 955.)

Notre Code admet encore pour cause de révocation la survenance d'enfants si le donateur n'en avait point dans le temps de la donation. (Art. 960.)

496. Quoique, dans le prêt à usage, le prêteur demeure propriétaire, si la chose prêtée vient à périr, lors même que ce n'est point par la faute de l'emprunteur, il me paraît juste d'en faire porter la perte à celui-ci, et non, comme le voulait le droit romain, au propriétaire. Notre droit civil fait supporter cette perte à l'emprunteur; mais il y met pour condition que la chose ait été estimée en la prêtant. Cette condition, bonne peut-être dans l'ordre positif pour prévenir d'interminables débats, ne me paraît pas nécessaire, à ne considérer que le droit naturel, et il me semble qu'en pareil cas l'emprunteur doit présumer la bonne foi de son bienfaiteur. Quant à la disposition du droit romain, elle n'est qu'une fausse application du principe *res perit domino*. Lorsque je dis que l'emprunteur doit supporter la perte fortuite de la chose prêtée, ce n'est point comme propriétaire, mais à titre de reconnaissance envers son bienfaiteur; il serait en effet contraire à l'équité naturelle que celui-ci éprouvât du dommage par suite de sa bienfaisance. Je ne vois qu'un cas où il devrait supporter la perte : ce serait celui où sa propriété eût péri, lors même qu'il ne l'eût point prêtée.

497. Lorsque, dans le prêt de consommation, on a stipulé des intérêts, c'est alors un contrat onéreux qui prend le nom de prêt à intérêt. Si l'emprunteur n'est pas dans le besoin, et que l'intérêt ne dépasse pas le taux légal, le prêt à intérêt n'est point opposé au droit naturel. Il ne serait pas juste que l'usage des choses d'autrui dût toujours et nécessairement être gratuit. La mise en pratique de cette opinion serait impossible, à ces époques surtout où le développement du commerce et de l'industrie exige, pour condition nécessaire, que les capitaux

soient considérés comme marchandise. A cet égard quelques casuistes professent des maximes dont le moindre défaut est de supposer une ignorance complète des principaux ressorts qui font mouvoir la machine sociale.

498. Le droit naturel ne condamne que l'abus des jeux et des paris. Mais ici l'abus suit de près l'usage, dans les sociétés surtout où les séductions de la richesse et du luxe sont si puissantes. Quelques gouvernements ont cru pouvoir, en prohibant les jeux publics, instituer quelques établissements, tels que la loterie et la ferme des jeux, que l'autorité prend sous sa protection spéciale, et sur lesquels il lui est plus facile d'exercer une surveillance exacte ; ils ont voulu, dit-on, remplacer un très-grand mal par un autre mal moins grand, mais nécessaire. Il y a lieu de douter de la grande pureté de leurs intentions lorsqu'on voit le trésor public se grossir du produit impur de ces établissements. Espérons que les réclamations que fait entendre la morale à ce sujet obtiendront bientôt leur entier effet : sa cause a été gagnée le jour où on ne lui a plus opposé d'autres arguments que la difficulté de remplacer une source honteuse de revenu public. La double plaie sociale de la loterie et des jeux publics vient enfin de se fermer en France. La loi romaine s'est montrée fort sévère contre les jeux de hasard. Elle refusait toute action à celui qui, en donnant à jouer, avait été injurié ou maltraité; elle accordait cinquante ans pour redemander l'argent qu'on avait perdu. Notre code n'autorise aucune action pour une dette de jeu ou pour le paiement d'un pari. C'est très-sagement encore que, en exceptant les jeux qui tiennent à l'adresse et à l'exercice du corps, il décide qu'un tribunal pourra rejeter la demande quand la somme lui paraîtra excessive.

499. Aux deux moyens de transmission de la propriété, la succession et le contrat, les seuls que le droit naturel admette, le droit civil ajoute la prescription, en vertu de laquelle celui qui a possédé, pendant un certain temps, sans réclamation, devient propriétaire, et un débiteur est libéré lorsque son créancier n'a pas exercé contre lui son action légale pendant un temps donné. Cet établissement est d'une nécessité indispensable pour toute société un peu ancienne et un peu étendue. Si le possesseur actuel était éternellement exposé à se voir inquiété, il n'y aurait plus de sécurité dans les relations sociales. Il fallait donc, pour prévenir d'interminables contestations, assurer, après un certain temps, la propriété au possesseur. Tout membre d'une société doit renoncer à un droit dont l'exercice est incompatible avec le maintien de cette société. Or tel est en particulier le droit d'un propriétaire qui se verrait dépouillé par prescription; il doit donc y renoncer. On pourrait demander si le droit naturel ne s'oppose pas à l'établissement de la prescription. Il est évident que celui qui possède une chose depuis trente ans par exemple, n'en est pas, par cela seul et de droit naturel, propriétaire; mais, si le droit naturel ne connaît pas la prescription, il ne s'oppose nullement à ce que le droit positif l'établisse, puisque l'état social ne peut subsister sans cet établissement. Il n'y a point là de lutte réelle entre le droit naturel et le droit civil. Le droit civil ne dit pas au possesseur par prescription : « Vous êtes le vrai propriétaire »; mais il lui dit : « Je ne pourrais, sans bouleverser la société, entendre les réclamations qu'on m'adresserait contre vous. Possédez donc paisiblement; je vous considère comme le vrai propriétaire ».

500. L'état pourrait-il, comme l'a prétendu le saint-

simonisme, se déclarer et se constituer le seul propriétaire, et distribuer ensuite à ses membres, selon leurs œuvres et leur mérite, les revenus du fonds social? L'état peut assurément, lorsque l'intérêt général l'exige, apporter des restrictions au droit absolu de propriété; il pourrait renfermer, et le salut commun exigerait peut-être qu'il le fît, à une époque comme la nôtre où le malaise social vient en grande partie de l'effrayant contraste que présentent la misère hideuse de la multitude et l'extrême opulence de quelques hommes; il pourrait, dis-je, renfermer dans certaines limites la faculté d'acquérir. Mais le droit de restreindre, de limiter, n'est pas celui de détruire. Le droit de modifier la constitution de la propriété n'est pas celui de la bouleverser de fond en comble, ou plutôt d'en anéantir les principes primitifs et essentiels. Je ne ferai pas voir combien ces principes sont nécessaires à l'organisation du travail, au développement de l'agriculture, de l'industrie, du commerce, de la puissance sociale : je me contenterai de faire remarquer que c'est sur l'établissement de la propriété tel qu'il existe aujourd'hui, et tel qu'il a existé, à très-peu près, chez tous les peuples, que repose non-seulement la perpétuité, mais la possibilité même de la famille. La destruction de la propriété entraînerait donc comme conséquence la destruction de la famille elle-même. Les saint-simoniens l'ont bien senti, et aussi n'ont-ils pas reculé devant cette conséquence. Recule-t-on devant quelque conséquence lorsque, à peine sorti du collége, on se sent appelé à gouverner le monde (*a*)? Pour réfuter les extravagances

---

(*a*) Autrefois nous n'étions pas si prodigieux : quand nous sortions de faire notre philosophie, nous éprouvions un immense

de ces grands économistes, il suffit souvent de les exposer.

Etudions maintenant les devoirs de l'homme envers ses semblables, en tant qu'il est membre de la société domestique ou politique.

Société domestique.

501. La société domestique présente trois sortes de rapports principaux, savoir des époux entre eux, des époux avec leurs enfants, et enfin du maître avec le serviteur.

502. L'intention du Créateur n'a pu être que l'union des deux sexes s'établît dans l'espèce humaine, comme dans les autres espèces, d'une manière passagère et fortuite. Il fallait élever et pourvoir de moyens d'existence les enfants qui sont le fruit de cette union; il fallait que la femme, destinée à les porter pendant un certain temps dans son sein, à les mettre au jour, à pourvoir à leurs premiers besoins, reçût elle-même des secours. Or, pour tout cela, il était nécessaire que l'homme et la femme s'engageassent à vivre en société au moins, ai-je déjà dit, pendant tout le temps que les enfants auraient besoin d'eux. Cette union conventionnelle, c'est le mariage, qui a fondé la famille, et par suite la société politique (*a*).

---

besoin d'observer, de réfléchir, d'étudier, et surtout de nous taire. Mais c'était autrefois, c'est-à-dire il y a à peine vingt ans. Le monde marche vite.

(*a*) M. Degérando, dans un des plus beaux livres de morale, célèbre la dignité du mariage avec une éloquence pleine de gravité et de charme :

« Est-il sur la terre une communauté plus absolue, plus intime » et plus parfaite que l'union conjugale ? Quel touchant et beau

503. Il suit de là que le rapprochement des deux sexes, hors du mariage, est opposé à la nature de l'homme, et par conséquent contraire à l'ordre et aux vues du Créateur.

504. Le mariage entraînant les obligations les plus graves, on ne saurait user de trop de prudence lorsque l'on contracte un pareil engagement. Une affection réciproque me semble ici une condition indispensable. Les unions auxquelles président des considérations qui ne

---

» symbole dans nos institutions civiles que cet usage qui a donné
» un seul nom aux deux compagnons ainsi associés sur la terre
» comme pour indiquer qu'il n'y a plus désormais pour eux non-
» seulement qu'une seule habitation, un seul patrimoine, mais
» qu'un même sentiment, une même pensée, une même espé-
» rance, une même vie! La nature, qui prépare cette belle
» alliance, s'émeut elle-même à son approche; et, de même
» qu'elle se pare de fleurs, qu'elle s'entoure de parfums alors
» qu'elle prélude à ses plus nobles ouvrages, de même aussi elle
» excite les transports de l'amour pour embellir encore le plus
» bel âge de la vie, pour servir de héraut et de précurseur au
» saint hyménée; elle célèbre les apprêts de la plus touchante
» des fêtes. Et, dans cette alliance sacrée, c'est peu encore que
» le dévouement mutuel; il y a encore le bonheur d'un dévoue-
» ment commun, le bonheur d'aimer et de donner ensemble, le
» bonheur de recevoir ensemble aussi, à la faveur d'un second
» lien issu du premier, qui lui rattache une génération nouvelle.
» Protection des époux entre eux, des parents sur leurs enfants,
» des frères sur les frères; protection qui, partout où se trouve
» un besoin à servir, fait intervenir un cœur pour y satisfaire:
» voilà ce qu'est la famille. Telle est la source abondante et pure
» de laquelle les affections vont jaillir pour se répandre de proche
» en proche : une suite de communautés se forment autour de la
» famille, comme autant de cercles concentriques; dans chacun
» d'eux, les secours sont invoqués; dans chacun d'eux, de
» généreuses affections viendront en prévenir la demande ».
(*Du perfectionnement moral*, liv. I, chap. 6.)

doivent être qu'accessoires, cimentées en dépit des répugnances des contractants, les exposent à l'oubli, à l'aversion même des devoirs les plus sacrés. D'un autre côté, le penchant par lequel l'homme et la femme sont attirés l'un vers l'autre, s'il n'est réglé par la raison, s'égare facilement, surtout dans la plupart des sociétés modernes où l'on ne peut faire un pas sans être en butte à des séductions de tout genre. On doit donc se tenir en garde contre les suggestions aveugles de la passion. Les conseils, l'intervention limitée des parents, qui est ici de droit naturel, fournissent un préservatif salutaire. Il est aussi des convenances de pure convention qui contribuent au bien-être de la société, ou au moins à son ornement et à une certaine régularité extérieure, et qui doivent par conséquent être respectées toutes les fois qu'elles n'exigent pas qu'on leur sacrifie les droits de la nature, qui, dans tous les cas, sont imprescriptibles. La sagesse consiste à ménager cette conciliation.

505. De la nature et des fins du mariage il est facile de déduire les principaux devoirs des époux. Ils se promettent et se doivent une fidélité réciproque. Ce devoir est rigoureux pour l'un comme pour l'autre; cependant son inobservation serait plus coupable de la part de la femme que de la part de l'homme, parce que la vertu de la femme est un bien auquel la plus légère atteinte ne saurait être portée sans que l'ordre, la paix et l'intérêt de la famille soient gravement compromis. L'homme doit protection à la femme; il doit, par son travail, lui fournir des moyens d'existence proportionnés à sa condition. Il doit la considérer comme une compagne et une amie. On s'indigne à la seule idée de l'état de servitude auquel les femmes étaient réduites chez quelques peuples

anciens, et auquel elles sont encore réduites aujourd'hui chez les Orientaux. La femme, de son côté, doit partager, autant qu'il est en elle, et adoucir les peines de l'homme; elle ne saurait faire un plus légitime usage de cette bonté touchante, de cette affectueuse douceur, de toutes ces grâces dont la divine munificence a été si prodigue envers elle. Elle doit s'attacher constamment à lui, et pourvoir avec vigilance aux soins et à l'intérêt de sa maison.

506. La même femme peut-elle être unie à plusieurs hommes? Cela répugne aux fins du mariage. Il faut que le père connaisse ses enfants, et réciproquement. Ce n'est qu'à cette condition que le père prendra le soin convenable de ses enfants, et que ceux-ci lui paieront le tribut d'affection et de respect qui lui est dû. Une autre raison se tire encore de la presque égale proportion entre les naissances des deux sexes : en général tout ce qui s'oppose au plus grand développement de l'espèce est contraire aux fins du Créateur. Aussi la polyandrie a-t-elle été presque partout considérée comme réprouvée par le droit naturel. Elle n'est en vigueur aujourd'hui qu'au Thibet; elle y est le triste fruit des préjugés du lamisme, qui présente le mariage comme une chose honteuse, et qui, pour soustraire à ce joug avilissant et onéreux une population rare et appauvrie, la livre à toutes les erreurs et à toutes les inutilités du mysticisme. Tout en reconnaissant que la contemplation, le mysticisme même, restreint dans certaines bornes, n'est point indigne de l'âme humaine, cependant je crois l'homme appelé à une vie un peu plus positive que celle des gylongs du grand lama.

507. La polygamie ne répugne pas autant que la

polyandrie, et n'entraîne pas les mêmes désordres : cependant elle a aussi de grands inconvénients. Elle rend communément la condition des femmes misérable et servile, et elle n'en fait que d'abjects instruments des plaisirs et des passions de l'homme; elle fait naître et entretient la discorde dans les familles, et elle obvie faiblement à cet inconvénient en transformant l'autorité du chef en tyrannie. Enfin, comme je l'ai déjà fait observer, la proportion des naissances dans les deux sexes est presque la même : il est vrai que, d'après des calculs statistiques récents, il naît, sous certaines latitudes, un peu plus de femmes que d'hommes; mais, dans ces régions mêmes, la polygamie nuit singulièrement à la propagation, et ne se soutient que par l'importation continuelle de femmes esclaves et par la mutilation dégradante des hommes.

Il faut avouer que la polygamie n'entraîne pas nécessairement tous les désordres dont je viens de parler : aussi je ne prétends point qu'elle est opposée au droit naturel; mais, à mes yeux, c'est très-sagement que le droit positif l'interdit chez presque toutes les nations policées.

508. Le lien conjugal est-il indissoluble? A ne considérer que le droit naturel, peut-être le mariage pourrait-il être contracté pour un temps, ou sous condition, et se dissoudre du consentement des parties, comme tout autre contrat; supposé toutefois que la rupture ne préjudiciât pas à l'intérêt des enfants, cet intérêt étant un des buts principaux du mariage. Mais, dans l'ordre social, si l'on ne mettait des bornes à cette liberté, il en résulterait de graves inconvénients. Je crois donc que l'intérêt des mœurs et le bien général de la société exigent que la loi civile déclare le mariage indissoluble, et refuse toute

faculté de divorce. La perspective de la possibilité de rompre un jour leur union doit exciter les désirs et les passions des époux; la perspective contraire est éminemment propre à étouffer, dès leur principe, des passions qui ne pourraient être satisfaites. Le mariage n'est pas uniquement destiné à contenter des désirs sensuels et à propager l'espèce; il a encore pour but de fournir un aliment à ces sentiments affectueux et bienveillants dont l'expansion vague serait le plus souvent sans profit pour l'humanité, faute d'objets prochains et de tous les instants sur lesquels ils pussent se fixer. Dès lors ne répugne-t-il pas que deux époux, qui ont passé une partie de leur vie dans le commerce le plus intime qu'il soit possible d'imaginer, puisqu'il a dû confondre tous leurs intérêts et toutes leurs affections, puissent tout à coup devenir parfaitement étrangers l'un à l'autre? Combien cette considération n'est-elle pas plus forte si du mariage il est résulté des enfants! En contractant, les parties n'ont pas seulement stipulé pour elles-mêmes, mais encore pour les enfants qui pourraient naître de leur union. Enfin la rupture d'une société où la femme a apporté sa jeunesse et sa beauté, et dont elle ne peut retirer que sa fortune si toutefois l'homme ne l'a pas dissipée, cette rupture, dis-je, est inique, et ne présente pas de chances égales pour les deux contractants.

509. Au reste le dommage que la faculté de divorce porte aux mœurs est en raison directe du degré de frivolité et de corruption auquel ces mœurs sont déjà arrivées. Chez quelques nations voisines, où cette faculté est légale, elle produit moins de désordres qu'elle n'en a produit chez nous pendant le peu de temps qu'elle a été introduite dans notre législation; ce qui n'est point du tout un ar-

gument en sa faveur, comme l'ont imaginé quelques-uns de ses défenseurs.

510. — Souvent la dureté de caractère et l'immoralité d'un des époux rendent la condition de l'autre déplorable; dans ce cas au moins, le divorce devrait être permis.

— Dans ce cas, la loi civile permet la séparation des époux. Cette séparation est un mal sans doute, mais un mal moins grand que celui auquel elle remédie, bien moins grand surtout que ceux qui résulteraient pour la société de la faculté de divorcer.

511. — La fin principale du mariage est d'obtenir des enfants; il serait donc conforme au vœu de la nature et à l'intérêt de la société que les unions au moins qui n'atteignent pas cette fin pussent être rompues.

— Si l'on ne considère que quelques individus, il est vrai que la faculté de divorce leur donnera quelques enfants; mais, si l'on considère la société en masse, et c'est ainsi que la question doit être envisagée, le divorce sera une cause de dépopulation. En effet il ne peut que favoriser la dépravation des mœurs, et il est reconnu que, entre toutes les causes qui arrêtent le développement de la population, l'immoralité occupe le premier rang.

512. En ligne directe, le mariage est évidemment prohibé par le droit naturel entre tous les ascendants et descendants, consanguins ou alliés. De pareilles unions détruiraient le respect qui est dû aux ascendants, et l'ordre naturel de subordination qui doit régner entre les membres de la même famille : aussi a-t-on réprouvé partout ces sortes d'unions.

513. En ligne collatérale, le droit naturel ne défend le mariage entre consanguins et alliés à aucun degré.

Cependant il était dans l'intérêt de la société et des mœurs que la loi positive établît ici quelques empêchements. En général l'intérêt de la société demande que les familles se mêlent par des mariages, et multiplient ainsi les liens de bienveillance mutuelle. C'était particulièrement au premier degré que ces empêchements étaient nécessaires; car, si le mariage était permis entre les enfants de la même famille, qui ne voit que la familiarité intime qui règne entre eux pourrait entraîner les plus grands désordres?

---

514. Les parents doivent en commun pourvoir à l'éducation physique et morale de l'enfant. L'éducation physique comporte tous les soins propres à développer et à fortifier le corps. La mère, à qui cette éducation est spécialement dévolue pendant les premières années, doit nourrir son enfant de son propre lait, et ne point le confier à des soins étrangers, qui, dans aucun cas, ne peuvent remplacer la vigilance et la tendresse maternelles; elle ne saurait être dispensée de ce devoir que par l'impossibilité physique de s'y livrer, ou par des raisons graves, et non factices, comme elles le sont si souvent, tirées de sa position sociale : ces cas exceptés, elle est coupable, puisqu'elle renonce sans raison aux avantages qui résulteraient pour son enfant de la marche que la nature indique.

515. Quant à l'éducation morale, voici les principales obligations qu'elle impose aux parents :

Imprimer à la raison de l'enfant, aussitôt qu'elle en est susceptible, de solides principes de religion et de morale, parce que là seulement se trouve la garantie suffisante de l'observation des devoirs; inspirer à son cœur

des affections généreuses et des sentiments vertueux ; lui fournir enfin toutes les connaissances dont il aura besoin pour remplir honorablement la carrière à laquelle ses goûts et sa condition l'appellent.

---

516. Les hommes ont besoin des secours les uns des autres. Ces secours ne doivent pas toujours être gratuits; il était juste que celui qui aliène une portion de sa liberté naturelle au profit d'un autre qu'il s'engage à servir pendant un certain temps, reçût la récompense de ce sacrifice et de son travail. La servitude temporaire, fondée sur un contrat de louage, qui en règle les conditions d'une manière formelle ou tacite, et qui ne stipule qu'une aliénation partielle de la liberté du serviteur, est donc légitime. Le maître et le serviteur doivent remplir exactement les conditions du contrat. Le serviteur doit procurer l'intérêt du maître avec zèle et fidélité; admis dans la famille, il y doit l'exemple de l'ordre et d'une conduite régulière. Le maître n'est point tenu seulement d'acquitter le salaire convenu : il est tenu encore d'assurer au serviteur la protection qu'un chef de maison doit à tous ceux qui sont placés sous son patronage; il doit surtout le traiter avec douceur, et n'oublier jamais que la rigueur du sort qui condamne un homme à servir son semblable est assez dure par elle-même, sans que l'orgueil du maître vienne encore l'aggraver.

517. L'esclavage proprement dit, qui ferait un homme maître absolu de la liberté et de la vie d'un autre homme, est, aux yeux du philosophe, radicalement illégitime. Il ne faut pas de longs raisonnements pour s'en assurer. Un homme a-t-il le droit de disposer de sa

propre vie et de la liberté de toutes ses actions? Non évidemment, puisqu'il a des devoirs à remplir, au moins comme homme. Il ne pourrait donc se mettre à la discrétion absolue d'un autre sans abjurer sa nature. Si un homme ne peut pas se donner lui-même à un autre, qui donc aura le droit d'en disposer?

518. Une fausse interprétation du droit des gens rendait autrefois esclaves les prisonniers faits à la guerre. « Le vainqueur, disait-on, a le droit de tuer le vaincu; donc il peut lui conserver la vie en lui ôtant sa liberté ». Dans cet odieux sophisme, digne des passions brutales et de la grossièreté de l'homme barbare, tout est faux, principe et conséquence. Le vainqueur a le droit de tuer le vaincu! Non, répondrai-je, au nom des intérêts les plus sacrés de l'humanité. La guerre entreprise légitimement ne donne que les droits nécessaires pour arriver à sa fin. Or quelle est la fin de la guerre? C'est de détruire la force matérielle qu'oppose l'état avec lequel on est en guerre. Aussitôt donc que l'ennemi pose les armes ou qu'on l'en a dépouillé, aussitôt qu'il est *vaincu,* s'il est encore permis de le retenir captif pendant la durée de la guerre, il ne l'est pas également de lui arracher la vie, puisque ce droit n'est évidemment pas nécessaire à la fin de la guerre. Le vainqueur n'a donc pas le droit de tuer le vaincu. Mais supposons qu'il l'ait. Eh bien! qu'il en use, qu'il tue! Mais qu'il n'aille pas, conservant l'homme animal, tuer l'homme moral, ce qui serait cent fois pire. Or un esclave, aux yeux de son maître, n'est pas un être moral; ce n'est plus qu'un animal organisé à la façon humaine.

519. On sait que les Espagnols, maîtres de l'Amérique par le droit du fer et de la flamme, allèrent acheter aux

côtes de l'Afrique, pour les transporter dans leurs vastes colonies, des esclaves qui se vendaient eux-mêmes, ou étaient vendus par leurs proches. Si la philosophie a amené enfin la plupart des gouvernements modernes à proscrire l'infâme traite des nègres, elle est loin d'avoir achevé sa tâche; car l'esclavage existe encore dans les colonies (*a*). Elle doit donc travailler sans relâche à faire disparaître les dernières traces de cette horrible plaie. Aujourd'hui que les possesseurs d'esclaves se retranchent sur le terrain d'une indemnité qu'ils espèrent qu'on ne pourra leur payer, elle ne doit pas se lasser de répéter qu'on ne doit à celui qui a acheté un homme, s'il ose réclamer quelque chose, que de le mettre au ban des nations.

520. Au moyen âge, il s'est établi dans presque toute l'Europe une sorte d'esclavage d'origine germaine, et qui attachait irrévocablement l'homme au fief. Quoique les

---

(*a*) Qu'on juge du sort des esclaves dans nos colonies par cet arrêt, du 30 novembre 1815, de la cour royale de la Martinique :

« La cour, etc., condamne l'esclave Elizé, âgé de quinze ans,
» à être pendu pour avoir formé le projet de s'évader de la colo-
» nie, et avoir ainsi voulu ravir à son maître le prix de sa valeur ;
» condamne la mulâtresse Agnés, mère d'Elizé, à *assister au sup-*
» *plice de son fils* pour lui avoir donné retraite en lui procurant un
» asyle sous prétexte de pitié, et en fournissant à sa nourriture
» et entretien pendant environ trois mois ; de l'avoir ainsi caché
» aux recherches de la justice, et enfin de lui avoir facilité les
» moyens de disparaître et de s'évader de la colonie pour ravir sa
» valeur à son maître ; ordonne de plus qu'il sera plus amplement
» et indéfiniment informé contre ladite Agnés, laquelle gardera
» prison dans la nouvelle geole du fort royal. »

Sont-ce des cannibales qui ont ainsi condamné une mère à *assister* au supplice de son fils? Non, ce sont des magistrats français, au XIX[e] siècle. Horreur et exécration!

serfs se soient en grande partie affranchis presque partout aux XIIe, XIIIe et XIVe siècles, cependant des restes du système féodal subsistent encore dans plusieurs états européens. Ses dernières traces ont entièrement disparu de France lors de notre grande révolution.

Société politique.

521. Dans l'état naturel, chaque famille forme une société dont le père est le chef; l'autorité du père suffit à la rigueur pour maintenir l'ordre dans le sein de la famille. Mais des individus, des familles même se rencontrent, qui, recourant à la violence, attaquent d'autres individus, d'autres familles. Ces sociétés sont naturellement indépendantes les unes des autres; il n'y a pas encore, c'est l'hypothèse dans laquelle je me suis placé, il n'y a pas encore de raison, de force commune, publique, chargée d'intervenir dans les différends particuliers, et de faire observer le droit. Que faire? Opposer la raison et la force individuelles à une raison et à une force de même nature? Mais la raison individuelle se passionne et est impropre à dire le droit, à juger dans sa cause; mais surtout les forces individuelles peuvent lutter éternellement sans amener d'autres résultats que la misère des contendants; souvent même celle du côté de laquelle est le droit succombe. Or une force qui ne peut triompher, qui souvent même succombe, ne saurait être chargée de faire observer le droit. Donc le désordre et l'anarchie seront perpétuels et inévitables parmi les hommes tant qu'on n'aura recours qu'aux forces et aux jugements individuels. Mais nous avons l'idée et l'amour de l'ordre; donc notre nature appelle une raison, une

force publique au-dessus de tous les jugements (*a*) et de toutes les forces des individus, c'est-à-dire que notre nature aspire à la société politique, comme pouvant seule garantir le libre déploiement de nos facultés : d'où il suit, pour le dire en passant, qu'il est absurde de présenter l'état social comme contraire et antipathique à l'état naturel. Cette force publique, cette volonté suprême et dernière à laquelle toutes les volontés particulières sont soumises, cette volonté qui fait loi, c'est le souverain.

522. Les ténèbres qui voilent l'enfance des peuples sont trop épaisses pour que nous puissions savoir exactement comment et par quels moyens y a été fondée la société politique. Qu'elle ait été le résultat d'un pacte consenti par tous ses membres, ou le fait de quelque conquérant auquel les volontés particulières auront fini par se soumettre, cela importe peu ; il nous suffit presque de savoir qu'elle est nécessaire. Toutefois, et malgré l'obscurité des faits, voici quelques principes qui dominent cette matière, et qu'il est bon d'énoncer.

523. Si l'on suppose des hommes jouissant de toute leur liberté naturelle, il est évident qu'ils ont le droit de convenir qu'ils se soumettront désormais à une raison, à une force commune, à une volonté dernière qui sera au-dessus de toutes les volontés individuelles. Il n'y a rien d'inadmissible dans ces suppositions, et, par le fait, aucune société politique ne se fût-elle formée de la sorte, on n'en conçoit pas moins que cela serait possible,

(*a*) En déclinant la sentence de l'individu dans des matières où il est partie intéressée, je ne retranche rien pour cela à l'autorité de la raison individuelle en matière purement spéculative.

pourvu qu'on n'oublie pas que je parle d'hommes jouissant de toute leur liberté naturelle, ou rendus à cet état par quelque événement fortuit: tels seraient par exemple, pour le premier cas, des sauvages, et, pour le second, des membres d'une société politique, qui auraient été jetés par un naufrage dans une île inhabitée.

524. Lorsque, par suite de quelque traité, un pays change de souverain, il faut, pour que cette transaction soit légitime, que la partie de la nation qui passe sous un nouveau maître y donne son consentement. De ce que des hommes consentent à vivre sous un régime public au milieu duquel ils sont nés et qui leur est connu, il ne s'ensuit point qu'ils consentent à vivre sous un autre régime quelconque; donc le contrat par lequel un souverain disposerait des sujets comme d'un troupeau serait nul de plein droit (*a*).

525. Je suis bien éloigné d'admettre, avec certains publicistes, que la victoire, fût-elle le résultat d'une guerre justement entreprise, puisse fonder originairement la souveraineté. A mes yeux un souverain qui s'établit par le glaive n'est qu'un usurpateur; c'est moins qu'un tyran, il n'a droit à aucune obéissance. Cependant je reconnais comme titre légitime une longue et *paisible* possession, *dût-elle remonter à la conquête* : on fera attention qu'alors je déduis la légitimité du titre

---

(*a*) Lorsque François I[er], pour sortir de prison, signa, avec l'intention de ne pas l'observer, le traité de Madrid par lequel il cédait à Charles V, entre autres provinces, le duché de Bourgogne, il oublia de prendre le consentement des Bourguignons. Ceux-ci lui firent voir à Cognac, en face de l'ambassadeur de l'empereur, que cette petite formalité était indispensable.

non pas de la conquête primitive, mais du consentement, au moins tacite, du peuple conquis.

Examinons maintenant les diverses formes de gouvernement sous lesquelles la société politique peut être constituée.

526. L'état est monarchique lorsque la souveraineté réside dans un seul homme. La monarchie où la volonté du prince s'exerce selon des lois fondamentales, sans que pour cela son autorité soit précisément définie par ces lois, diffère de l'état despotique où les peuples ne connaissent d'autre loi que la volonté du monarque. Il ne faut point confondre le despotisme avec la tyrannie. Le despote peut, quoique cela soit difficile et rare, être un bon prince; le tyran se rencontre dans toutes les formes de gouvernement : c'est le souverain faisant de son autorité un usage illégitime, et opprimant les sujets ; c'est, dans tous les cas, un fléau de l'humanité.

527. L'état est aristocratique quand la souveraineté est exercée par plusieurs hommes qui sont censés les plus sages ou les plus intéressés à la chose publique. Comme la souveraineté est essentiellement une, la volonté exprimée par la majorité des suffrages fait la loi.

528. L'état est démocratique lorsque la souveraineté est exercée par tous les membres de la société politique. Ici encore la majorité des suffrages est la manifestation de la volonté suprême. Dans les états démocratiques, chaque citoyen peut contribuer à la confection des lois, soit par son vote direct, soit indirectement par ses mandataires et ses représentants. Le mot république, pris dans un sens détourné, est synonyme d'état démocratique.

529. Lorsque, dans les états aristocratique ou démo-

cratique, un petit nombre attirent à eux tout le pouvoir au détriment des autres, le gouvernement dégénère en oligarchie.

530. Outre ces trois formes générales, il y a encore des gouvernements mixtes, c'est-à-dire qui se composent du mélange et des diverses combinaisons des trois éléments monarchique, aristocratique et démocratique : telle est la constitution actuelle de la France, de l'Angleterre, de l'Espagne, etc.

531. Il y a des sociétés qui aliènent une partie de leur indépendance pour entrer dans les liens d'une confédération générale : tels sont les Etats-Unis d'Amérique et les cantons suisses.

Quelle est la meilleure de ces diverses formes de régime public ?

532. Cette question n'est pas susceptible d'une solution absolue. Telle constitution politique bonne pour un peuple pourrait être très-mauvaise pour un autre, eu égard à la nature et à l'étendue de son territoire, à ses mœurs, à ses habitudes, et à mille autres circonstances qui varient selon les temps et les lieux.

533. Chez un peuple simple, grave et de mœurs austères, le gouvernement démocratique est le seul raisonnable. Mais chez un peuple vain, léger, adonné au luxe et aux plaisirs, et s'accommodant de la corruption et de la servilité, ce gouvernement est impraticable. La multitude n'y reconnaît plus de frein, et les hypocrites politiques y exploitent à leur profit ses passions et ses caprices. Au milieu des convulsions intérieures qui le déchirent l'état devient bientôt la proie d'un tyran domestique, ou subit le joug de l'étranger. Quelques hommes pensent à renouveler l'épreuve que nous en

avons faite naguère. Quand j'entends parler de projets d'établissement de la république en France, je regarde de tous côtés, cherchant des républicains, de vrais républicains, et je n'en trouve pas un; il serait essentiel pourtant d'en avoir pour faire une république. Du train dont marche notre éducation morale, je me résigne, tout zélé partisan que je serais de ce régime si l'on m'en démontrait la possibilité, à n'en voir jamais l'avènement.

534. Le gouvernement aristocratique tel qu'il a été de fait presque partout est, à mon sens, le pire de tous. L'orgueil et l'insatiable cupidité des grands n'y ont aucune espèce de contre-poids; les avantages de l'ordre social, les dignités, les honneurs, sont la propriété exclusive de quelques familles : de là un gouvernement soupçonneux, qui, ne pouvant se faire aimer des sujets, s'en fait craindre ; de là l'antipathie du peuple pour le pouvoir, qu'il est toujours prêt à renverser.

535. Dans la monarchie pure, tous les pouvoirs sont réunis entre les mains d'un seul homme, qui est sujet à toutes les erreurs et à toutes les passions de l'humanité, et qui y est plus sujet encore que les autres hommes, parce que l'élévation de son rang et la flatterie de ses courtisans tendent sans cesse à le corrompre. Combien n'est-il pas difficile alors qu'il se maintienne dans les bornes de la modération, et qu'il n'abuse pas de son pouvoir absolu pour rendre ses sujets malheureux! On est épouvanté quand on parcourt l'histoire de tous les attentats commis contre l'humanité par les despotes méchants, égoïstes ou imbéciles. D'un autre côté, lorsque la machine de l'administration est régulièrement organisée, comme la décision est prompte et l'exécution rapide! Et, si le monarque est inspiré par la vertu et le

génie, que de bien il peut faire non-seulement à la nation qu'il gouverne, mais au monde entier, par les beaux exemples qu'il lui donne! Les plus grandes choses ne sont jamais sorties que d'une seule tête, et n'ont été exécutées que par une volonté. Aussi l'absolutisme serait-il le meilleur des gouvernements si le prince était toujours un homme de bien et de génie. Mais cela n'arrive que par accident; et, comme tout tient à l'homme, après lui nulle garantie de la continuation du bien; la fortune publique peut tomber entre les mains d'un prince enfant, incapable, immoral, et un déluge de maux succéder pour des siècles à de courtes prospérités. En somme, le despotisme est une pauvre forme de gouvernement, qui ne convient guère qu'à un peuple tout-à-fait enfant ou à un peuple décrépit.

536. Quant à la forme de gouvernement mixte que l'Angleterre a imposée à l'Europe pour le malheur du monde, j'en ferais beaucoup de cas, si, au lieu de mettre en présence et de faire lutter sans cesse des éléments essentiellement ennemis, elle trouvait l'introuvable secret de concilier leurs vues et leurs prétentions; si elle accordait aux intérêts nationaux et au développement des libertés publiques autant de garanties qu'à la conservation des pouvoirs sociaux; si elle appliquait avec toute la sincérité désirable le principe de la représentation nationale; si enfin les hommes qui sont particulièrement chargés de cette grande et noble mission de représenter le pays, avaient le temps de penser aux intérêts généraux, et n'étaient, à un très-petit nombre d'exceptions près, exclusivement occupés du soin de faire leurs affaires et celles de leurs cantons.

537. Je me borne à cette appréciation générale des

avantages ou des inconvénients attachés aux diverses formes de gouvernements. Je n'ai pas à exprimer de préférence absolue, et je n'entre point dans le détail des applications qui sont essentiellement relatives et variables.

538. Dans les gouvernements où la souveraineté est exercée par plusieurs, il importe de remarquer qu'elle n'est point pour cela partagée. Faire partie d'une réunion d'hommes appelés à concourir, d'après des formes quelconques, à l'expression d'une volonté dernière qui fait loi, n'est pas avoir en propre une portion de souveraineté. Le souverain est une volonté au-dessus de toutes les volontés individuelles; il est par conséquent essentiellement indivisible. Ce qui est composé et divisible, c'est la réunion des individus appelés à faire la loi, c'est la somme de leurs suffrages; mais rien de tout cela ne constitue le souverain.

---

539. Chargé de veiller à la sûreté intérieure et extérieure de l'état et de chacun de ses membres, le souverain doit réunir tous les pouvoirs nécessaires pour atteindre à ce double but.

540. La sûreté intérieure de la société exige qu'il établisse des lois qui en assujettissent tous les membres au même régime public et aux mêmes devoirs, et qui protégent tous les droits naturels dont l'exercice n'est point incompatible avec le bien commun.

541. La loi doit être promulguée de telle sorte que tous les sujets puissent en prendre connaissance; elle ne doit point avoir d'effet rétroactif, puisqu'il serait évidemment injuste qu'une action fût jugée d'après une loi qui n'existait pas quand cette action a été faite; elle doit

être d'une interprétation facile, puisqu'elle est la règle à laquelle tous doivent conformer leur conduite : il faut observer cependant que, dans un état parvenu à un haut degré de civilisation, et où par conséquent les intérêts et les rapports des citoyens sont très-multipliés et très-complexes, la loi ne saurait avoir le même caractère de simplicité que dans une société qui commence; si quelques-unes de ses dispositions ne sont propres qu'à alimenter les éternelles disputes des contendants, d'autres, auxquelles on serait tenté, au premier abord, de faire le même reproche, paraissent fort sages à celui qui, soulevant l'enveloppe d'une procédure difficile, pénètre au fond des choses, et y rencontre des intérêts trés-précieux qui ne peuvent être protégés que par des formes compliquées.

542. La loi prend divers noms selon ses divers objets : elle s'appelle politique lorsqu'elle fixe la constitution de l'état; civile, lorsqu'elle règle les droits des citoyens; administrative, lorsqu'elle détermine les attributions des divers délégués du pouvoir; criminelle enfin, lorsqu'elle définit et punit les crimes et les délits.

543. La loi humaine ne règle que les actions extérieures et les principaux rapports des membres de la société. La loi religieuse seule pouvait pénétrer dans la conscience de l'homme, et lui prescrire ou lui défendre les choses bonnes ou mauvaises à l'égard desquelles la loi humaine est impuissante.

Le législateur a-t-il le pouvoir de décerner la peine de mort, et, en supposant qu'il ait ce terrible pouvoir, quand et comment doit-il en user?

544. Quelques écrivains refusent au législateur absolument et sans aucune distinction de temps, le droit

de décerner la peine de mort. Tout en applaudissant à leurs intentions, je crois leurs principes erronés. Le souverain doit avoir tous les pouvoirs nécessaires pour garantir la conservation et la sécurité du corps social : or de ce nombre est en particulier le pouvoir de décerner la peine de mort lorsque les mœurs sont tellement grossières ou perverties qu'on ne trouve de garanties suffisantes contre le crime que dans la mort même du criminel. Alors le bien public peut exiger qu'on effraie par la perspective d'une peine irrévocable tel scélérat qui est encore arrêté par cette crainte salutaire, et qui se fût au contraire baigné dans le sang s'il n'eût entrevu comme pis-aller que la déportation ou la détention perpétuelle. J'admets donc que le souverain a le droit de punir de mort. Cela posé, je suis mieux placé pour défendre la cause de l'humanité que ceux qui la compromettent par des théories absurdes, et je puis, sans être taxé d'imprudence, suivre l'impulsion philanthropique de l'époque.

545. Le souverain ne dispose de la force publique que dans l'intérêt de la société : ce serait une grave erreur qu'il se crût chargé de faire *expier* le mal, ce droit n'appartenant qu'à Dieu. Cette erreur a long-temps perverti l'esprit de la législation pénale; elle tend aujourd'hui à disparaître entièrement. De plus les peines doivent être adoucies à mesure que les mœurs elles-mêmes s'adoucissent : le souverain doit d'abord restreindre progressivement le nombre des cas où il inflige la peine capitale, puis, aussitôt qu'il peut le faire sans danger pour la société, supprimer entièrement cette peine. La mort violente, infligée froidement au nom de la justice humaine, est un remède affreux dont l'emploi ne se justifie que par sa

nécessité, et qu'on doit rejeter par conséquent aussitôt que cette nécessité a disparu. Le moment de l'entière abolition de la peine de mort est-il arrivé, pour nous en particulier? Je le crois, et je m'associe aux vœux des hommes généreux qui en réclament la suppression avec une noble persévérance (*a*). Mais que faire des grands criminels? Travailler à leur amélioration morale : il n'y a qu'une voix aujourd'hui sur ce point. Quel système pénitentiaire adopter à cet effet? C'est la grande question à l'ordre du jour. Espérons que la solution ne se fera pas trop attendre; car elle doit nécessairement précéder l'abolition de la peine de mort.

546. Le pouvoir de dicter des lois entraîne celui de rendre la justice. Dans une société un peu étendue, le souverain ne peut rendre la justice que par des délégués. Il est nécessaire qu'il laisse le moins possible à l'arbitraire : le juge entend la voix suppliante de l'accusé; il voit sa famille éplorée; son équité peut fléchir sous l'influence de pareilles émotions; il ne doit donc être que l'interprète passif de la loi. D'ailleurs, si la peine est laissée à sa discrétion, les mêmes fautes seront punies de manières différentes; ce qui est un très-grand mal, puisque les conditions sociales doivent être les mêmes pour tous. A cet égard, quelques législations modernes sont bien préférables à la plupart des législations anciennes,

---

(*a*) Je me suis encore amendé sur ce point important. Dans l'édition de 1830, j'étais loin de regarder comme aussi instante l'opportunité de cette grande réforme. Depuis il s'est manifesté, non-seulement dans les esprits les plus élevés, mais encore dans la multitude même, un sentiment énergique de répulsion pour la peine capitale, et j'ai vu là un grand enseignement que j'ai compris, et à la propagation duquel je serais heureux de contribuer.

qui laissaient au juge une latitude effrayante, le livrant ainsi sans défense à lá partialité de ses affections privées, aux séductions de la puissance, et aux prestiges d'une éloquence coupable. Une des plus fortes garanties d'une bonne justice est l'inamovibilité des juges, qui seule peut assurer leur pleine indépendance. Nous jouissons maintenant de cet avantage. C'est un des bienfaits de la restauration; car elle n'a pas fait que du mal, et je ne vois pas pourquoi un homme qu'on ne soupçonnera pas de la regretter n'aurait pas le courage de le proclamer hautement, malgré les passions oublieuses et les petits intérêts du jour.

547. Le pouvoir de rendre la justice comporte celui de faire grâce : non pas que le souverain doive, en aucun cas, interrompre le cours de la justice; mais une fois que la condamnation est prononcée, si, au lieu de frapper le coupable, il veut bien lui pardonner, il use de la plus belle de ses prérogatives. Sans doute qu'il n'en doit user que pour des motifs très-graves; car l'abus d'un pareil droit pourrait être funeste à la société.

548. Le pouvoir judiciaire, qui appartient au souverain, peut être, dans un gouvernement mixte, remis tout entier dans la main du prince. C'est un des principes de notre constitution que toute justice émane du roi. En matière criminelle, des jurés sont appelés à prononcer sur les faits; mais ils n'exercent pas proprement de fonctions judiciaires, la loi leur interdisant toute application du droit.

549. Pour assurer l'exécution des lois, le souverain a besoin d'être matériellement fort; mais il en a besoin surtout pour veiller à la sûreté et à l'indépendance extérieure de la société.

550. Hors de l'état social, l'homme qui voit ses droits violés par un autre homme, et qui ne peut en obtenir la justice qu'il réclame, a le droit de se la rendre lui-même, et, pour cela, de recourir à la force. De même, lorsqu'un état politique, qui de sa nature est indépendant, voit son indépendance extérieure menacée par un autre état, comme il n'existe pas de tribunal auquel il puisse s'adresser pour obtenir justice, il n'a plus alors d'autre voie que la force des armes. On obvierait sans doute à cet inconvénient pour les sociétés, comme on y a obvié pour les individus, si tous les états partiels qui couvrent le globe pouvaient se fondre dans une seule société politique : mais cela est évidemment impossible. Ce qui ne l'est pas, c'est une vaste alliance des peuples, ayant pour but l'institution d'un tribunal supérieur qui dirait le droit des gens, et l'organisation d'une force suffisante pour faire exécuter ses jugements. J'avoue que, dans l'état actuel de division des sociétés politiques, cette combinaison est encore loin d'être réalisable; mais c'est un des principaux buts vers lesquels nous mènent et le perfectionnement progressif de la civilisation, et ces sentiments larges d'humanité et de bienveillance universelle qui envahissent les esprits, et tempèrent le sentiment, souvent étroit et cruel, de nationalité. Alors seulement il sera possible de supprimer entièrement ou au moins de diminuer ces armées permanentes qui appauvrissent les nations, dont elles dévorent la substance (*a*), les démoralisent en amusant

---

(*a*) Près de la moitié des revenus de la France est employée à entretenir sur le pied de paix une armée qui a soif de nouvelles guerres, et qui finira bien par en obtenir de plus sérieuses que des escarmouches contre des bandes de Bédouins. Comment faire marcher la civilisation avec un pareil système?

les ennuis d'un célibat forcé, arrêtent ou retardent le progrès des idées vraiment libérales par l'appui que le pouvoir est toujours sûr d'en obtenir en échange de ses honneurs et de son or, sont enfin la cause principale des guerres, auxquelles elles poussent sans cesse par instinct et par intérêt (*a*).

551. La guerre, dans tous les cas, est un mal déplorable. Elle ne saurait donc être légitime que lorsqu'elle est *nécessaire*. Or elle est nécessaire seulement lorsqu'un autre état exerce des actes directs d'hostilité, et prend l'offensive. Je n'admets donc comme justes que les guerres défensives (*b*).

552. Si les guerres sont illégitimes toutes les fois qu'elles ont lieu sans nécessité, la raison réprouve donc celles dont l'entreprise n'a été suggérée que par des vues ambitieuses ou par le désir d'acquérir ce que le vulgaire appelle de la gloire. Elle réprouve surtout ces guerres si

---

(*a*) « Maître sot, ne voyez-vous pas que, la paix faite, il vous » faudra aller planter des choux? » C'est ainsi que le vieux maréchal de Biron gourmandait son fils, qui avait ouvert un avis propre à mettre fin à la guerre.

(*b*) De nos dernières guerres, il n'y a eu de vraiment justes et glorieuses que celles par lesquelles notre première révolution fut obligée pour sa défense de châtier les insolentes agressions de l'Europe. Presque toutes les guerres de conquête qui suivirent, particulièrement celles de l'empire, dans lesquelles la première nation du monde se mit complaisamment au service d'une immense ambition qui ne lui préparait en définitive que revers et désastres; presque toutes ces guerres, dis-je, ont été injustes et par conséquent sans vraie gloire, parce qu'elles n'étaient pas *nécessaires*. Je sais trop que le contraire s'écrit tous les jours en prose et en vers, et je suis tout confus d'avoir à jeter cette voix discordante au beau milieu d'un si touchant concert.

nombreuses qui ont eu pour prétexte des motifs frivoles et vains, tels que des injures légères qui ne compromettent point l'indépendance de l'état, des menaces, des paroles insolentes qu'il est de la dignité du souverain de mépriser. Il est absurde que, pour obtenir la réparation de pareils torts, on aille jouer la vie des citoyens et la sûreté du pays.

553. Lorsqu'une fois la guerre a été justement entreprise, elle donne tous les droits nécessaires à sa fin. Ainsi il est permis de tuer l'ennemi tant qu'il a les armes à la main; mais, quand il les a déposées, ou quand on les lui a arrachées, on n'a plus que le droit de le mettre dans l'impossibilité de nuire pendant le reste de la guerre. C'est donc une atrocité révoltante que de passer au fil de l'épée les citoyens d'une ville prise d'assaut, même après la plus longue et la plus opiniâtre résistance : c'est encore une barbarie que de massacrer, même dans la chaleur de l'action, l'ennemi qu'on peut désarmer et faire prisonnier, eût-il le premier donné l'exemple de cette férocité; car jamais le crime d'un ennemi ne saurait autoriser à l'imiter. On a le droit de retenir captifs pendant la guerre ceux des citoyens de l'état ennemi qui ont été pris les armes à la main; quant aux autres, on n'a que le droit d'exiger d'eux des sûretés. Il est permis de s'emparer non-seulemement des biens de l'état ennemi, mais encore de ceux des sujets lorsqu'ils sont de nature à pouvoir servir directement à la prolongation de la guerre; et, si l'on ne peut conserver ces biens, il est même permis de les détruire : toutefois ces terribles exécutions ne doivent point être livrées aux caprices et aux fureurs d'une soldatesque effrénée, mais doivent être dirigées par la prudence des chefs, qui seuls peuvent juger de leur

nécessité. Les dévastations, les pillages, exercés sans une extrême nécessité, sont d'affreux usages empruntés aux barbares; c'est un éternel sujet de honte pour les nations civilisées qui permettent que leurs armées se livrent en leur nom à de pareils excès.

554. Lorsque les transfuges de l'état ennemi se présentent d'eux-mêmes, est-il permis de les interroger et de profiter de leurs révélations? Il serait bien de rejeter de pareils moyens, et de renvoyer, sans les entendre, ces traîtres à leur pays : cependant, si c'est un acte de générosité, ce n'est pas un devoir. Mais ceux-là passent toute mesure qui prétendent qu'il est permis d'exciter directement à la trahison par l'attrait des récompenses. Peut-il jamais être permis d'exciter à une action odieuse? Or est-il besoin de dire que ceux qui trahissent leur pays font une chose odieuse? Ne sait-on pas qu'ils sont partout en horreur?

555. Pour veiller à la sûreté, soit intérieure, soit extérieure de l'état, le souverain doit avoir des délégués dans lesdivers ordres, et prendre à sa charge une foule de services publics. Il est donc nécessaire qu'il ait des fonds à sa disposition : ces fonds, qui doit les fournir, sinon les sujets, qui, recueillant les avantages de l'ordre social, doivent tous en supporter les charges dans la proportion de leurs moyens? Les impôts doivent être en rapport avec les besoins de l'état, et répartis d'une manière équitable.

556. Les sociétés politiques tendent naturellement, comme les individus, à se perfectionner et à rendre leur condition meilleure; il peut donc arriver que des changements deviennent nécessaires ou très-convenables. Lorsque la constitution fondamentale d'un état réclame quelque perfectionnement, le souverain ne saurait faire

un meilleur usage de son autorité qu'en établissant des réformes, pourvu que le temps soit venu de les exécuter; car il est tel changement que la raison appelle, et qu'il serait cependant impolitique d'opérer brusquement et sans préparation. Que cet usage de l'autorité soit légitime, c'est ce qu'on ne saurait contester, puisque la souveraineté n'a pu être instituée que pour le bien et le perfectionnement des sociétés. Ce droit de changer la constitution est de tous le plus délicat et celui dont l'exercice demande le plus de lumières et de prudence. Ici le souverain doit être en garde, d'un côté, contre l'inquiète turbulence des novateurs, qui ne voient le bien que dans ce qui n'existe pas encore, et les criminelles machinations des anarchistes, qui vivent de désordre; de l'autre, contre l'aveugle prévention de ceux qui ne voient que mal dans tout ce qui est nouveau, et les odieuses spéculations des hommes intéressés à la perpétuité des abus.

557. Les devoirs de souverain sont implicitement renfermés dans tout ce que j'ai dit de la société politique. Je n'ai pas à exposer le détail de ces devoirs, qui peuvent être résumés ici dans l'obligation générale de travailler sans relâche au bien-être matériel et au perfectionnement intellectuel et moral de la société qu'il régit; car c'est manifestement dans ce but qu'il a été institué.

558. De son côté, le sujet doit se prêter avec empressement à la direction que le souverain lui imprime vers le but social. Il doit en conséquence respect à la loi, qui est l'expression de la volonté du souverain, et obéissance aux magistrats chargés de l'interpréter.

Récapitulons les principaux devoirs exposés dans ce chapitre, et énumérons les droits qui en sont la conséquence.

559. Nous avons vu d'abord que l'homme considéré dans ses rapports avec ses semblables, en tant qu'homme seulement, était tenu d'être bienfaisant, d'être fidèle à ses engagements, et de s'abstenir de tout ce qui pouvait nuire à autrui, particulièrement dans sa vie et sa propriété. Or de ces quatre chefs principaux de devoirs naissent pour lui autant de droits à une parfaite réciprocité d'obligations de la part de ses semblables. Car il est évident qu'un homme, en tant qu'homme, est parfaitement égal à son semblable, et que, si, en cette qualité, il doit quelque chose à un autre, celui-ci le lui doit aussi et par la même raison. Quelle est sur ce point l'intelligence assez complaisante pour admettre les principes sans leurs conséquences, pour accepter les charges sans les bénéfices?

560. Parmi les devoirs de l'homme considéré dans la société domestique, nous avons placé en première ligne celui de la fidélité conjugale. Or il est clair que de ce devoirimposé à chaque époux naît également pour lui le droit à une entière réciprocité d'obligations de la part de l'autre. Le devoir de la femme, de partager et d'adoucir les peines de l'homme, et de s'attacher constamment à lui et aux soins de sa maison, lui donnent droit à cette protection et à ces égards dont j'ai fait autant de devoirs pour l'homme. A son tour ce devoir de protéger la femme et de lui procurer des moyens d'existence, donne à l'homme le droit d'exercer la première autorité dans la société conjugale. Les moralistes saint-simoniens, flatteurs intéressés des faiblesses du sexe, affectent, aujourd'hui

surtout, de lui présenter cette autorité comme une usurpation et une tyrannie. J'insisterai donc sur cette matière.

561. Dans toute société où plusieurs volontés peuvent se trouver en lutte, il faut qu'il y en ait une qui soit la dernière; sans quoi l'anarchie serait sans remède. La société conjugale veut donc un chef comme toute autre société. Ici quel sera ce chef? L'homme ou la femme, il faut choisir. Or d'abord l'homme a été partout en possession de cette autorité : c'est déjà une forte présomption en sa faveur; car il n'y a jamais eu d'éternelle usurpation. J'ajoute qu'il en doit être ainsi, parce que, à considérer la chose en général, et sans égard aux exceptions qui ne font rien à la question, l'homme a reçu en partage la supériorité de raison et de force physique. Pour remplir les fonctions intérieures, paisibles et obscures auxquelles sa nature même l'appelle, la femme n'avait besoin ni de cette étendue ni de cette force d'esprit qui sont nécessaires à l'homme pour toutes les choses extérieures, publiques et difficiles que lui seul peut exécuter. On convient facilement que l'homme a plus de force physique que la femme, et c'est précisément là qu'on se retranche. « C'est, dit-on, à cette force physique seulement qu'il est redevable de son empire ». Il y a là une étrange confusion. La force n'engendre pas le droit; la force n'est pas toujours du côté du droit : cela est vrai; mais, ce qui est vrai aussi, et ce que l'on oublie, c'est que la force est, de sa nature, destinée à protéger le droit et à le faire observer. Cela posé, il serait absurde que Dieu instituât un droit auquel il refuserait éternellement la force nécessaire pour s'établir; c'est-à-dire qu'il serait absurde que le droit de commander, ou au moins de ne pas obéir, appartînt à celui des sexes qui

se trouve le plus faible, non point accidentellement, mais naturellement. Cela engendrerait une anarchie nécessaire ; où serait la sagesse du Créateur? Dans la société conjugale, le droit d'exercer la première autorité appartient donc à l'homme.

562. Le devoir que la nature impose en commun aux époux, de pourvoir à l'éducation physique et morale de leurs enfants, leur donne le droit d'imposer leur volonté à ces enfants, qui, pendant un grand nombre d'années, ne connaissent ni leurs véritables besoins, ni les meilleurs moyens de les satisfaire. Aussi cette autorité, la première et la plus sacrée de toutes, n'a-t-elle jamais été contestée. Il ne peut y avoir quelque doute que sur la manière dont elle doit s'exercer, et sur sa durée. Il me semble que la nature, indiquant ici clairement le but pour lequel cette autorité a été instituée, indique aussi la manière dont on doit en user : en général son exercice sera légitime toutes les fois qu'il sera dirigé par des intentions pures vers sa fin, savoir le bien réel des enfants. Quant à sa durée, c'est encore la nature qui doit nous servir de guide. Pourquoi le père a-t-il autorité sur le fils? Parce qu'il est chargé de le pourvoir de tout ce qui lui est nécessaire, au physique et au moral, pour faire le voyage de la vie. L'autorité du père diminuera donc à mesure que se rapprochera le but vers lequel elle tend, c'est-à-dire à mesure que le fils acquerra de nouvelles forces physiques et morales. Enfin cette autorité, considérée en tant qu'elle comporte le droit rigoureux d'imposer une volonté, de commander l'obéissance proprement dite, cessera entièrement lorsque le fils sera en état de se suffire pleinement à lui-même; car il faut bien qu'il arrive un instant où l'homme, doué de liberté, soit livré à lui-même, et

devienne maître de ses actes : sans cela comment pourrait-il être responsable, et s'élever à la dignité d'être moral ? Mais quand est-ce que cet instant arrive ? Plus tôt ou plus tard, selon les individus et les circonstances dans lesquelles ils sont placés, et non point après un nombre déterminé d'heures, de jours, ni même d'années. On sent donc qu'ici il était nécessaire, afin de couper court aux prétentions qui seraient venues troubler la paix des familles, que la loi civile intervînt, et fixât un terme moyen passé lequel le fils serait censé pouvoir se conduire lui-même, et disposerait de sa personne et de ses actes. Mais, outre ce droit d'imposer leur volonté, et qui doit cesser entièrement un jour, il est un autre genre d'autorité dont les parents ne peuvent jamais être dépossédés : c'est celle de l'âge et de l'expérience; celle qui s'exerce non plus par des ordres, mais par des conseils; celle qui demande non plus une entière soumission, mais des égards, de la condescendance; celle enfin qui est fondée sur le respect, la reconnaissance et tous les sentiments affectueux qui lient pour jamais les enfants aux auteurs de leurs jours. Les droits que confèrent ces titres sont gravés par la nature en traits inaltérables dans tous les cœurs bien nés, et l'on repousse partout avec horreur lès enfants dénaturés qui les méconnaissent.

563. Il n'est pas de meilleure sauve-garde de l'autorité paternelle que les mœurs. Mais, à leur défaut, la loi doit intervenir. Malheureusement il est difficile qu'elle se renferme dans les limites d'une exacte équité. Peut-être, chez les peuples modernes, n'accorde-t-elle pas assez aux pères. Chez les peuples anciens, elle donnait dans l'excès contraire : il existe d'affreux monuments de ce genre d'erreur. Ainsi la loi de Romulus donnait au

père une autorité absolue : *In liberos suprema patrum potestas esto; venundare, occidere liceto.* Une pareille loi ne pouvait être portée que par un chef de brigands, puisqu'elle violait le droit naturel dans un point fondamental, en permettant à un père de disposer de ses enfants comme on dispose d'une bête de somme. On fera attention qu'alors, à moins d'un acte formel d'émancipation, le fils demeurait *toujours* sous la puissance paternelle, quelque avancé en âge qu'il fût, et quoiqu'il eût lui-même des enfants, qui alors suivaient sa condition. Cependant, dans aucun temps, l'aïeul ne revendiqua le droit de vie et de mort sur les enfants de son fils, quoique ce droit découlât rigoureusement de la loi précitée et du principe *Qui est in potestate alterius alios in suâ potestate habere nequit.* Cette atroce législation de Romulus ne tarda pas à être modifiée. Cependant le pouvoir paternel demeura long-temps exorbitant; car ce fut seulement sous l'empereur Alexandre que la loi prescrivit les formes que devait suivre un père pour sévir contre un fils qui lui avait donné de graves sujets de mécontentement. Celui-ci était amené devant le magistrat, qui prononçait la peine que le père avait fixée lui-même, et qu'on ne pouvait infliger qu'après cette formalité. Ces délais avaient pour but de donner à la colère paternelle le temps de s'amortir, *ut temporis intervallo iracundia patris elanguesceret.* Notre législation prescrit à cet égard encore plus de précautions et plus de lenteurs (*a*). Sous ce rapport, elle me semble plus sage que la législation romaine; mais celle-ci, sous un autre rapport, me paraîtrait préférable à la nôtre : elle permettait à un père de déshériter

---

(*a*) *Code civil*, art. 376 et suivants.

son fils. Chez nous, un père ne peut disposer, par donation entre vifs ou par testament, que d'une certaine quotité de ses biens. Il me semble contraire au droit naturel, à l'intérêt des mœurs, au bon ordre des familles, et par conséquent de la société, que la loi force un père à laisser encore une portion de son héritage à un fils ingrat, qui fait le désespoir et la honte de ses vieux jours, et qui l'entraîne prématurément dans la tombe.

564. Le devoir du serviteur, de procurer l'intérêt de son maître, lui donne droit au salaire convenu, et à cette protection et à ces bons traitements dont j'ai fait un devoir au maître; et réciproquement le devoir de payer le salaire convenu et de protéger et de bien traiter son serviteur, donne au maître le droit d'en exiger un service zélé et fidèle.

565. Le devoir du souverain, de travailler au perfectionnement de la société, lui donne droit au respect et à l'obéissance du sujet; et réciproquement le devoir du sujet, d'obéir au souverain et aux magistrats auxquels celui-ci délègue une partie de son autorité, lui donnent droit à cette protection sociale qui est due à tous les membres de l'état.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

DEUXIÈME PARTIE.

THÉOLOGIE.

CHAPITRE PREMIER. — NÉCESSITÉ D'UNE CAUSE PREMIÈRE.

CHAPITRE II. — NATURE DE LA CAUSE PREMIÈRE.

CHAPITRE III. — UNIVERSALITÉ DES CROYANCES RELIGIEUSES. ATHÉISME.

TROISIÈME PARTIE.

LOGIQUE.

CHAPITRE PREMIER. — MÉTHODE.

CHAPITRE II. — SIGNES DE NOS IDÉES.

CHAPITRE III. — LOIS ET FORMES DU RAISONNEMENT.

CHAPITRE IV. — SOURCES D'ASSOCIATIONS VICIEUSES D'IDÉES.

CHAPITRE V. — CERTITUDE.

PROGRAMME OFFICIEL

DES

QUESTIONS DE PHILOSOPHIE

ET INDICATION DES NUMÉROS DES DIVERS PARAGRAPHES DE CE COURS OU DOIVENT ÊTRE CHERCHÉES LES RÉPONSES QU'IL CONVIENT D'Y FAIRE.

INTRODUCTION.

I. Objet de la philosophie. — Utilité et importance de la philosophie. — Ses rapports avec les autres sciences. 6, 7, 10; de 365 à 380.

II. Des méthodes différentes qui ont été suivies jusqu'ici dans les recherches philosophiques. — De la vraie méthode philosophique. 85 ; de 242 à 245.

III. Division de la philosophie. — Ordre dans lequel il faut en disposer les parties. 8. (On peut répondre à ces questions en présentant le résumé de tout le Cours.)

PSYCHOLOGIE.

IV. Objet de la psychologie. — Nécessité de commencer l'étude de la philosophie par la psychologie. — De la conscience et de la certitude qui lui est propre. 7, 8, 335, 336.

V. Des phénomènes de conscience et de nos idées en général. — De leurs différents caractères et de leurs diverses espèces. — Donner des exemples. De 161 à 173.

VI. De l'origine et de la formation des idées. — Prendre pour exemples quelques-unes des plus importantes de nos idées. De 135 à 160.

VII. Donner une théorie des facultés de l'âme. — Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté ? De 28 à 72.

VIII. Sensibilité. — Son caractère. — Distinguer la sensibilité de toutes les autres facultés, et marquer sa place dans l'ordre de leur développement. De 13 à 27.

IX. De la faculté de connaître ou de la raison. — Caractère propre de cette faculté. — Des facultés qui se rapportent à la faculté générale de connaître : de la conscience ; de l'attention ; de la perception extérieure ; du jugement ; du raisonnement ; de la mémoire ; de l'abstraction ; de la généralisation ; de l'association des idées. De 53 à 55 ; de 59 à 62, 64 ; de 167 à 169 ; de 308 à 313.

X. De l'activité et de ses divers caractères. — De l'activité volontaire et libre. — Décrire le phénomène de la volonté et toutes ses circonstances. — Démonstration de la volonté. 56, 57 ; de 66 à 72.

XI. Du moi ; de son identité ; de son unité. — De la distinction de l'âme et du corps. De 73 à 92.

LOGIQUE.

XII. De la méthode. — De l'analyse et de la synthèse. De 242 à 245.

XIII. De la définition ; de la division et des classifications. De 267 à 273.

XIV. De la certitude en général et des différentes sortes de certitude. De 314 à 347.

XV. De l'analogie. — De l'induction. — De la déduction. 244, 288, 289.

XVI. Autorité du témoignage des hommes. De 348 à 364.

XVII. Du raisonnement et de ses différentes formes. De 288 à 303.

XVIII. Des sophismes et des moyens de les résoudre. De 293 à 299 ; de 304 à 307.

XIX. Des signes et du langage dans leur rapport avec la pensée. De 246 à 260 ; de 274 à 287.

XX. Caractéres d'une langue bien faite. 261.

XXI. Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier. De 308 à 313.

MORALE ET THÉODICÉE.

XXII. Objet de la morale. De 381 à 383.

XXIII. Des divers motifs de nos actions. Est-il possible de les ramener à un seul ? Quelle est leur importance relative ? De 419 à 424.

XXIV. Décrire les phénomènes moraux sur lesquels repose ce qu'on appelle conscience morale, sentiment ou notion du devoir, distinction du bien et du mal, obligation morale, etc. De 384 à 403.
XXV. Du mérite et du démérite. — Des peines et des récompenses. — De la sanction de la morale. De 404 à 424.
XXVI. Division des devoirs. — Morale individuelle, ou devoirs de l'homme envers lui-même. De 436 à 468.
XXVII. Morale sociale, ou devoirs de l'homme envers ses semblables : 1° devoirs envers l'homme en général; 2° devoirs envers l'état. De 474 à 500, 558.
XXVIII. Enumération et appréciation des différentes preuves de l'existence de Dieu. De 174 à 201.
XXIX. Des principaux attributs de Dieu; de la divine Providence, et du plan de l'univers. De 202 à 226.
XXX. Examen des objections tirées du mal physique et du mal moral. De 236 à 239.
XXXI. Destinée de l'homme. — Preuves de l'immortalité de l'âme. De 107 à 109; de 409 à 418.
XXXII. Morale religieuse, ou devoirs envers Dieu. De 425 à 434.

Nota. Le programme qu'on vient de lire ne comprend qu'une partie des questions traitées dans ce livre. Quant aux dix questions suivantes, qui sont relatives à l'histoire de la philosophie, et que je transcris ici uniquement pour mémoire, elles n'appartiennent point à un Cours de philosophie dogmatique, et les réponses doivent être cherchées dans les livres spéciaux qui traitent de la partie historique de la science. La prétention de donner en quelques pages, dans un enseignement classique, un *précis* ou *résumé* d'une histoire qui embrasse un champ immense, et qui doit être l'objet d'études longues et spéciales, produit aujourd'hui, dans nos colléges, les plus tristes résultats. C'est chose merveilleuse que de voir comme nos jeunes philosophes apprennent en quinze jours à parler avec une imperturbable confiance de toutes les écoles philosophiques, et à répéter, sans presque se tromper d'un mot, de petites phrases toutes faites qui sont autant de jugements définitifs sur Platon, Aristote, Bacon, Descartes, Leibnitz, et autres grands philosophes.

1° Quelle méthode faut-il appliquer à l'étude de l'histoire de la philosophie?
2° En combien d'époques générales peut-on diviser l'histoire de la philosophie?

3° Faire connaître les principales écoles de la philosophie grecque avant Socrate.

4° Faire connaître Socrate, et le caractère de la révolution philosophique dont il est l'auteur.

5° Faire connaître les principales écoles grecques depuis Socrate jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie.

6° Quels sont les principaux philosophes scolastiques?

7° Quelle est la méthode de Bacon? Donner une analyse du *novum organum.*

8° En quoi consiste la méthode de Descartes? Donner une analyse du discours *de la méthode.*

9° Faire connaître les principales écoles modernes depuis Bacon et Descartes.

10° Quels avantages peut-on retirer de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même?

LIMOGES. — IMPRIMERIE DE F. CHAPOULAUD.

